هشام جعيّط

اوروبا والاسلام

اهداءات ٢٠٠٣

د/ رشدي أبو العزايم عبد الرسول
كلية الهندسة- جامعة الإسكندرية

أوروبا
والاسلام

هذه ترجمة كتاب

L'Europe et l'Islam
Hicham Djaït
édition le Seuil - Paris

الطبعة الاولى
حزيران (يوليو) ١٩٨٠

أوروبا والاسلام

تأليف : هشام جعيط

ترجمة : د. طلال عتريسي

دار الحقيقة
للطباعة والنشر في بيروت

الفهرس

مقدمـــة

كيف يمكن تبرير دراسة تقــارن بين مفهومين ، احدهما ذو اصل جغرافي بحت ، والثاني ذو أصل ديني بحت ؟ ولو تناولنا التعبيرين بمضمونهما الراهن فهل تصبح مقارنة كهذه اكثر يسرا للفهم ؟ لكن اوروبا حاليا قد امتدت خارج مساحتها . انها تشكل من وجهة النظر هذه، المرجع التاريخي لاميركا ولاستراليا وحتـى لروسيا . على مستوى الحضارة العلمية والتقنية ، تتوافــق اختراعات اوروبا ومكتسباتها مع الشريحة الحديثـــة لنشاط المجتمعات المعاصرة كافة . أما سياسيا فانها على العكس من ذلك، تتجمع حول نواتها الاوروبية الغربية في محاولة لبناء هويــة جديدة ، ضيقة ، وخاصة ، تميزها عن كل ما صدّرته الــى الخارج ، او عن كل ما أخضعته ورفضته . بكلام آخر انه تعـدد المستويات والمشاريع . في الاسلام نلحظ نفس التعقيد . ان تعبير الاسلام ، كخاصية لوحدة سياسية ، ثقافية ، دينية ، واقتصادية لا يصلح الا لردح قصير من الزمن (٨٠٠ ــ ٨٥٠) . في الواقع ، ان

الاسلام لم ينجح الى حد ما ، في ان يطابق بنفس الحدة ، مختلف المستويات المكونة لوحدته . فـي قمة تماسكه كأمبراطوريـة سياسية ـ ايام الامويين ـ لم يكن الاسلام الا دين العرب الفاتحين: أما القسم الغالب من المجتمع فلم يكن قد أسلم بعد ، ولا تغلغلت فيه المبادىء او الثقافة الاسلامية . وفي قمة تماسكه كثقافـة وايمان وجماعة ـ من القرن العاشر حتى القرن الثاني عشر ـ تفتت الاسلام سياسيا ، وعرف انبعاثا طغت عليه ، التقاليد المحلية . على غرار اوروبا ، خرج الاسلام من محوره الاصلي والمركزي لينشر ايمانه ونمط الحياة المرتبط به : في اندونيسيا ، في الصين ، في شمال شبه الجزيرة الهندية ، في آسيا الصغرى ، في اوروبـا البلقانية ، وأخيرا في افريقيا السوداء . حتى ايران التي كانت قديما مرتبطة وبعمق في تكوين الثقافة الاسلاميـة الكلاسيكية ، انفصلت عن مصير الاسلام ، قبل عهد الصفويين ، دون ان تطلق العقيدة الاسلامية ، لكنها اعطت الاسلام طابعا مميزا . ان العالم العربي اليوم يتبنى الارث الاسلامي ، ويربط به بشكل حميم وعيه التاريخي . انه يلعب دور اوروبا الغربية الحالية ، لا من ناحيـة كونه مهدا أوليا للاسلمة Islamité فقط (فـي اوروبـا ، الأوربة Européanité) ، بل بسبب اختلافـه عن المجموعـات الاسلامية الاخرى ، الخارجية او الطرفية . ان العالم العربي يأخذ على عاتقه الفكرة التاريخية للاسلام ليجعلها مركـزا لمشاريعه . وهكذا تقوم الإمة Umma القديمة بحركة نقل وتصغير لكـل المساحة الاسلامية الى حدود المساحة العربية فقط ، موفـرة مضمونا انفعاليا سياسيا ـ ايديولوجيا .

ينتج من ذلك ان اوروبا العادية والمصغرة حاليا لا يمكـن مقارنتها الا بالعالم العربي . اما اوروبا كثقافة تاريخية وحضارة كبرى ، فتجد مثيلها في الاسلام الكبير ، جماعة وحضارة ، او في المجموع الصيني ، ذلك الطابع الحضاري الآخر الذي امتد خارج

ذاته كنمط ومعيار لمساحة شاسعة . ان كون الاسلام المعاصر لم يعد يحمل من اشياء مشتركة الا الايمان الصافي ، وكون الحضارة ذات النمط الاوروبي الاصلي ـ حضارة نيوزيلاندا في الولايات المتحدة ـ لا يمكنها التجسد في كيان ما ، يجعل تكوين هاتين الحضارتين في التاريخ فقط ، لا في اي مكان آخر . مع تحفظ اساسي ، في اننا لسنا بصدد ثقافات ميتة ، بل امام حالات تاريخية ما زالت حية . ان فلسفة للتاريخ على طريقة شبنغلر Spengler لا ترى اي غضاضة في وضع ، على نفسه لوحة المقارنة ، العصور القديمة ، والشرق القديم ، والاسلام ، واوروبا، والحضارة الاميركية ـ الهندية . وعلى عكس ذلك ، ان الجغرافية السياسية التي يحد رؤيتها أفق الحداثة ، وتتجاهل عمق الحقل التاريخي ، تستطيع موضعة العالم في سبع او ثماني او عشر مناطق أو مجموعات سياسية ـ اقتصادية ، جاعلة على نفس المسافة من اوروبا، اميركا وجنوب شرقي آسيا. واذا كان صحيحا ان اي ثقافة لا تموت في الاعماق ، فان «الثقافات الميتة» هي كذلك ايضا ، على مستوى الوعي وفي أشكالها المميزة . وأفضل رد على الموقف اللاتاريخي للجغرافيا السياسية ، لا يكون بابراز كل ما يحرك الناس على المستوى الايديولوجي ـ الثقافي فقط ، بل يكون بمواجهة "مسلمة الانقطاع التاريخي" بمسلمة الاستمرارية، وبمواجهة معنى التجديد المطلق للحداثة ، بمعنى الاعادة غير المحددة لإطار فعل الماضي .

هناك صعوبة جدية في عملنا الذي لا يتمسك لا بتعريف التعابير ولا بالرؤية المقترحة . الاسلام وأوروبا . حضارتان تاريخيتان ، حيتان ، لهما منحى شموليا ، تعرضتا لانكسارات وتحولات ، لهما مركز وأطراف : تلك هي الصفات التي ترسم أوجه الشبه بين المصائر وتبرر الجهد المبذول في عملية المقارنة . لكن المغامرة الاوروبية التي اختصرت الى قرونها الاربعة من الابداع، والتي يمكن ايضا مناقشة نتائجها او الاعتراض عليها ، كانت

حاسمة ومثالا لكل الانسانية الحاضرة والقادمة . يقال انها لا تقارن بأي حضارة اخرى حاضرة او ماضية ، ما عدا الحضـــارة النيوليتية (*) . ولسنا متساوين ازاء هذا النمط من التفكـــير المتأورب Europocentrisme ، ذلك ان انجازات اوروبا قد تخطت باتساعها كل ما انتجته الحضارات القديمة . اكثر من ذلك ايضا : ان الذين يبالغون بتعظيم الحضارات التاريخية غير الاوروبية لا يعارضون اطلاقا الامتياز المعطى لانجازات اوروبا ، لكنهم يعارضون المبالغة الخانقة وربما القاتلة مستقبلا . وهم يضعون مقابـــل الانسانية الهدامة الاوروبية ـ الاميركية ، انسانية تجل الطبيعة او تحب الله ، انسانية تكون مثل ماضي اوروبا او صورتهـــا السلبية . وحينئذ يصبح فرادة قدر اوروبا غير قابل للمقارنة مع اي مجتمع آخر ، او انه يضعها في مواجهة المجتمعات كافة . في مثل هذه الشروط ، كيف يمكن تبرير عملية المقارنة ؟

يمكن ان نقدم حجتين اساسيتين : اشكاليـــة كلاسيكيـــة ومستهلكة ، ومسلمة اساسية اقل استهلاكا . لماذا تعثر الاسلام ـ او الصين ـ في الوقت الذي كانت اوروبا تنطلق كالسهم في ميدان العلم والفكر والتقنية ؟ وبالنسبة للاسلام اكثر منـــه بالنسبة للصين ، ذلك انه اذا كانت هذه الاخيرة تمثل الغيريـــة المطلقة ، فان للاسلام نقاطا مشتركة مع اوروبا ، حتى انه كان في اساس صعودها . من جهة اخرى ، كانت فتوحات اوروبا محصلة لجهود كل الانسانية المعاصرة او الماضية : العصور القديمـــة اليونانية ـ الرومانية ، فلسطين اليهودية ، الاسلام ، الصين ، الاميركيين . ان فكرة «تحالف» Coalition التي يقدمها ليفي ستروس (1) لاكثر فائدة وصحة من الطرح العالمي البحت الذي

(*) اي المختصة بالعصر الحجري الاخير .

1 ـ الانتروبولوجيا البنائية ـ II باريس . منشورات بلون ـ ١٩٧٣ ـ ص ٣٦٥ ...

كان شائع القبول حتى الان . الا انه لا ينبغي ان نرفض هـــــذه الفرضية العالمية بمجملها ، ذلك ان بعض شروحاتها تبقى صالحة.
لكن العلاقة مع الخارج التي نجحت في النفاذ الى داخل اوروبـا تجعلنا اكثر انتباها لتطور باقي الثقافات الكبرى التي غذّت اوروبا في مرحلة اولى ، وحملت وتحملت توسعها في مرحلة لاحقة ، وتعيش لتنهي تحدي حداثتها .

بقي المسلمون مدة طويلة مبهورين امام «نجاح» اوروبا الآلـة والامبريالية ، الذي رآه البعض تحرريا وانسانيا . وبالتالي ، اصلاحيين ، قوميين ، مثقفين محدثين ، كوّنوا لانفسهم صورة عن اوروبا حرفتها اهتمامات الدفاع عن النفس والرفض او التقليد .

ان البزوغ السياسي للعالم الاسلامي بالامس ـ الذي اصبح اقتصاديا اليوم ـ وما للمساحة الاوروبية ـ الاميركية من مـدى بفعل قوة التطور التي حصلت عليها بفضل نتاجها الخاص ، واضعة موضع الشك اسسها المنطقية ، بالاضافة الى التركيب الـــذي يعتمل بجرأة متزايدة داخل الاسلام ما بين الوعي التاريخـــــي الثقافي ، والاكتساب الموضوعي لادوات الحداثة ، كل ذلك يزحزح بشكل تام الاشكاليات القديمة . يمكن للمثقفين ذوي الاصــــــل الاسلامي ، ان يتوجهوا ، مع كل التعاطف الذي يريدونه ، نحـو الحضارة الغربية ، لا ليسلبوها سرها ، بل ليفهموها من الداخل، ليسألوها عـــن هويتها بقلب فـي نفس الوقت ملتزم وبعيد .

وفي اللحظة التي تتفرد فيها اوروبا في العالم ، وتنســـى تاريخها ، وتنبهر ، فان مادة الاعجاب بأوروبا القديمة ستنكشف للناس ، مع كل نضارة النظرة الاولى .

وبنفس الحركة ، هذا القلق من انهيار الاسلام . ان فكرة تعدد الثقافات ، وتطور فكرة المساواة بين الطاقات الكامنة في المجتمعات الانسانية ، كل ذلك ، المقبول من الافكار الاكثر انفتاحا ، يسمح للمسلمين ان يبتعدوا قليلا عن ذاتهم . ان التسلط الغامـــــض

بباغتراب ما قد انقشع قسم كبير منه . لم يعد الاسلام متشنجا حول نفسه في وضعية دفاع عن النفس: لا التغرب occidentalisation ولا الماركسية يبدوان قادرين على خرق أسسه الثقافية . حينئذ تستطيع النظرة التاريخية ـ النقدية ، وحتى من الداخل ، ان تعيد وضع كل شيء ضمن مشاريع جديدة . ان الانتلجنسيا «الاسلامية» بدأت تأخذ مسافة عن الاسلام المعياري : انها تزيل الخرافة عن ماضيها ، دون ذلك التشنج من الاتهام الذاتي . هناك فجوة ترتسم في انتساب الذات الى الذات ، او على الاقل يجب ان تكون المحاولة مقرونة بشيء من الحدة ، الشرط الضروري لكل حقيقة .

ان اوروبا بالكاد بدأت تخرج من تأملها الذاتي كمركز للعالم ومحور للحضارة ونهاية للتاريخ . ان المعارضة التي تلقاها ، ونسبيتها تدفعها للتفكير بأصولها . هذا التفكير من الذات الى الذات ، والذي يدرك اولا في خضم العالم السياسي ، لهو دليل شك واضطراب : يمكن لاوروبا ان تمهد لتمجيد ذاتي اليأس ، ولا يمكنها ابدا تجاهل أصولها المتواضعة او العالم الخارجي . بالمقابل لا يمكن للاسلام ان يتجاهل الى ما لا نهاية ما كان في اصل قوة اوروبا ومادتها وهدفها . كما لا يمكنه ان يستمر في رؤية ذاته بشكل خرافي ومتراص . اننا نتوجه اليوم نحو مواجهة بين الحضارات لم يسبق لها مثيل في التاريخ . ان قوى الجذب والمصالح التي تجمع حول محورها الخاص التجمعات البشرية الكبرى سوف تلجأ الى المذهبيات الحديثة والى التبلورات القديمة . وكلما توحد العالم اكثر ، كلما تعرض للتمييز ، للبنينة وللتمفصل حول أقطاب مسيطرة . ان دور جيل ما من الناس من «غير اوروبا» حسب تعبير عبد الله العروي مرسوم منذ الان :

هذا الجيل لن ينقل لعالمه فتوحات التكنولوجيا ، بل فتوحات الذكاء النقدي التاريخي والفلسفي . هذا لا يعني انه سيساعد

بالضرورة — في فترة أولى — على وضع المقولات الاوروبيـــة العقلانية موضع الشك ، بل سيفتح وبعمق ، حقل التجربـــة الاوروبية امام معايير وقيم اخرى ، وحتى مقولات اخرى . بهذا الثمن سيتكون غدا عالم المزاج الخلاق ، الخالي من اليتوبيـــا والهدم .

نظرة الآخر

من النظرة القروسطية (*)
الى النظرات الحديثة

I الاسس القروسطية :

الشرق المسيحي والاسلام .

من الواضح ان اصل العداء اليهودي للوحي على محمد في المدينة كان شعورا بالازدراء يغذيه احساس بالتفوق الديني تجاه كل ما يمكن ان يظهر كمعارضة للتقليد التوراتي . الا ان هذا التفوق كان يستند ايضا على ورثة كتبية قديمة ، وعلى غرور قومي وثقافي . ان ما يرفضه اليهود في دعوة يسوع ، ذلك الشخص

(*) القروسطية : المتعلقة بالقرون الوسطى . —م—

المتطور من داخل اليهودية ، يرفضونه كذلك لمحمد ، ذلك العنصر الغريب والخارجي . اذا كان مسيحيو نجران Nadjrân اكثر تحفظا وأقل قتالية فذلك دون شك بسبب بعدهم عن صراع النفوذ الذي كان يجتاح المدينة ، هذا بالاضافة الى كونهم عربا . من هنا نوع من التعاطف القاعدي للقرآن مع المسيحية ، خال من الانفعال ، الذي كان موجها نحو العنصر اليهودي في المدينة ، وخال من نظرة الرقابة ومن رؤيته كنموذج .

ان تقلص اليهودية المدينية جعل من المسيحيين موضوع الفتح العربي . لقد قيل ان مسيحية الشرق القائلة بالطبيعة الواحدة للمسيح قد عجلت بقبول النير السياسي للفاتح العربي لانها كانت تأمل منه تسامحا كبيرا . انها فكرة صائبة شرط توضيحها . ان الفتح العربي قد بدا كزوبعة هدامة ، كمصيبة أليمة . كما ان أولى ردود الفعل للمثقفين المسيحيين على الاسلام ليست معروفة لدينا . هناك بعض الوقائع الشرقية في القرن السابع تسمح بتبين موقف يميل الى التأييد . Sébéos مثلا يقر بالاسس الابراهيمية للاسلام ويذهب الى حد الاعتراف ببعض من النبوّة المحمدية (١) . لكن ذلك المدعو ابي قره الذي كتب في منتصف القرن الثامن ، كانت معلوماته فظة عن العقيدة الاسلامية ، في حين ان الفصل المتعلق بالاسلام في de Heresibus ، (حنا الدمشقي)، الذي كان يود مقارنة الدين الجديد بالهرطقة الآريوسية (*) ، يبدو تماما انه نص مدسوس من القرن

---

١ ـ كلود كاهن . «استقبال مسيحيي الشرق للاسلام» . مجلة تاريخ الاديان (بالفرنسية) عدد ـ١ـ ١٩٦٤ .

(*) مذهب آريوس : ينكر وحدة جوهر الاقانيم الثلاثية وينكر بالتالي ألوهية المسيح . Arianisme . ـ م ـ

التاسع (٢) .

من البديهي ان المسيحية في العصر الاموي ، كانت تمتلك سواء في الشرق او في بيزنطية ، ترسانة لاهوتية متفوقة على ترسانة الاسلام التي كانت غير موجودة تقريبا والتي لم تتكون الا للرد على هجمات المسيحية الشرقية ، مستعيرة مفاهيمها ومناهجها (٣) . ان الكلام الاسلامي قد نشأ في الوسط السوري او السوري ـ بلاد ما بين النهرين في جو من المشاحنات اللاهوتية مع السكان الاصليين . الا ان الامر الرئيس ، هو ان الشرق المسيحي المتقدم اكثر من الغرب يعيش الان تحت وصاية دولة متسامحة بالطبع ، لكنها ليست غير مبالية ، اي انها جنهزت سابقا بدين. لان المسيحية الشرقية قد فقدت التعبير والقوة السياسيين فان تطور موقفها تجاه الاسلام يَفقد كل اهمية ضمن تحليل قائم على مواجهة للحضارات . على عكس ذلك ، وبمقدار ما نتقدم في الزمن تتماهى المسيحية السياسية مع الغرب الاوروبي لتبلغ أوجها في الحروب الصليبية ، هذا اذا استثنينا بيزنطية التي تبدو ، اذا استعدنا الماضي ، دون مستقبل. ان العالم المسيحي حقيقة غربية محضة وليس مجرد جماعة دينية ، لقد شاء ان يكون جسما سياسيا وكان له ذلك الى حد واسع . من هذا العالم خرجت اوروبا الحديثة ، وهذا ليس بالشيء القليل ، لكن ذلك يعني ان الامر الرئيس هو استقلاليته وليس درجة ثقافته التي كانت غير متقنة في البداية . الا ان هذه الإستقلالية لم يكن لها من معنى في العصور الوسطى الا بالنسبة الى الاسلام .

---

٢ ـ ان حجج A. Abel مقنعة . الدراسات الاسلامية (بالانكليزية). ١٩٦٣ .

٣ ـ C. Gardet et Anawati مقدمة اللاهوت الاسلامي (بالفرنسية). باريس ـ Vrin ـ ١٩٤٨ .

الغرب : عداوة وخلاف .

ان الغرب المسيحي قد أصيب بجسده ونفسه خلال القرنين الثامن والعاشر بآخر امتدادات الفتح العربي . هذا العالم المهدَّد الذي لم يعرف الراحة منذ قرون ، لم تطله الموجة الاسلامية الا على هوامشه : اسبانيا ، جنوب ايطاليا ، والغال الجنوبي . طبعا في الفترة الاولى لم يكن بامكانه ان يقارن هذه البعثات المتواصلة لدولة منظمة وملكية الا بتلك الغزوات البربرية والفوضوية التي كان هدفا لها . وحتى اليوم ما زال الالتباس قائما في الاذهان ، وهذا يفسر لماذا يتحدث مارك بلوش عن «حجور العرب» ويصنفه الـ Freinet «بأنه أشد خطورة من أوكار قطاع الطرق» (٤) .

من هذه التجربة الاصلية للعدوان العربي سيستمد الوعي الغربي القروسطي الاسس الانفعالية لتمثله للاسلام ، ذلك التمثل المجبول اساسا بالعداوة . ولكن خلال العصور الوسطى العليا لم يستطع الغرب المحصور في آفاق ضيقة ، ان يفرز رؤية متجانسة ومتحققة كفاية عن الاسلام . وحدها اسبانيا في القرن التاسع ظنت انها اكتشفت في محمد شخص المسيح الدجال ، وتركت هذا النمط من التفكير لتعود اليه مع نهاية الوجود الاسلامي في اسبانيا (٥) .

ان التقليد الكارولنجي لم يعرف هذه المفاهيم او انه لم يتبعها، مع العلم ان العلاقات بين الامبراطوريتين كانت جيدة .

---

٤ ـ مارك بلوش . المجتمع الاقطاعي (بالفرنسية) . باريس ـ ألبان ميشال. I . ص ١٣ .

٥ ـ سوثرن ـ «آراء الغربيين حول الاسلام في العصور الوسطى» . مطابع جامعة هارفرد (بالانكليزية) ـ ١٩٦٢ . ص ١٩ .

ومثل الحركة الثقافية الايرلندية ، لم تدخل النهضة الكارولنجية الاسلام في نقاشاتها . لقد اخذت منحى آخر عندما اكتمل قوام الثقافة القروسطية ، وعندما قذفت اوروبا بنفسها نحو الخارج بفعل الحروب الصليبية .

هنا يجب الفصل بين رؤيتين : رؤية العالم الشعبي ، ورؤية العالم المدرسي scolastique . الاولى تغذت من الحروب الصليبية ، والثانية من المواجهة الاسلامية ـ المسيحية في اسبانيا . واحدة انتشرت على المستوى الخيالي ، والاخرى على المستوى العقلاني . في الادب الشعبي ، كان المسلمون وثنيين ، ومحمد ساحرا وشخصا فاسدا وزعيم شعب فاسد . واغنية Roland بدورها تقدم العرب على انهم وثنيون يخلطون الحماسي بالشاذ . بالمقابل في الرؤية المنقبة هناك معرفة سابقة. يمكننا ان نقول انه بفضل وثائق Cluny (١١٤٣) وترجمة Ketton (٦) للقرآن تغذي الخلاف المدرسي من النبع . ان Pierre le Vénérable Marc de Tolède, Ricoldo, Raymond Martin, Jacques de Vitry ومؤخرا Raymond lulle و Nicolas de Cues كانوا على علم تام بالجسم العقائدي للاسلام. دون شك يجب التمييز بين الخلاف الموجه ضد الاسلام وتأثير الفلسفة الاسلامية على المدرسيين الكبار . لكن بأي مقدار لا يشكل الخلاف دفاعا ، والمثقفون المجادلون اشخاص مفتوحون على العالم الخارجي يتحملون بشكل سيء اقليميتهم ؟ ان القديس برنار كان اكثر انغلاقا من Pierre le Vénérable . ان الغطرسة والنوايا السيئة لا تنفي

---

٦ ـ نورمان دانيال ـ الاسلام والغرب ـ الواقع والصورة ـ ايدنبورغ ـ ١٩٦٠ ـ ص ٦ . (بالانكليزية) .

الفائدة حتى ولا الاندهاش .

ان الاسلام يعتبر ضمنيا ، من خلال فتوحاته العلمية وفلسفته ، عنصرا اساسيا في تاريخ الفكر . ولكن هذا الاعتراف من جهة ، يقابله من جهة ثانية الرفض ، باعتباره دينا وأخلاقا ، هذا مع العلم انه في كل الحالات مأخوذ بعين الاعتبار . وهكذا يفصل الغرب اسهام الفكر العربي من حكمه على قيمة الاسلام .

هناك اذن رؤية فكرية قد تهيأت في القرن الثاني عشر ، توسعت وتدفقت في القرن الثالث عشر والرابع عشر لتمتد حتى القرن الثامن عشر ، وحتى العصر الاستعماري (٧) . هذه الرؤية تنطلق من عداء واسع للنبي الذي ب «نبوّته الكاذبة» قد أوقف تطور الانسانية باتجاه المسيحية .

اذا كان النبي كاذبا ومنافقا فلا يعود الشك مسموحا لرجال عديدين أمثال ريمون مارتن ، وريكولدو ، ومارك دي تولاد ، وروجيه باكون ، وتصبح رسالته رسالة انسانية نصت عليها مشاريع المصالح السوداء الدنيوية والشخصية ، والقرآن ليس سوى مجموعة من الخرافات مستعارة من التوراة وبشكل مشوه .

ان جريمة النبي لا تكمن فقط في استغلاله سذاجة الجماعات ، بل لانه قدّم ايضا خلال حياته المثل على الحسوية (*) ، وعلى العنف والخلود ، تلك الصفات التي طبع بها كل الشعوب التي اتبعته .

مهما يكن من مغالاة في هذه الاحكام فان مصدرها الممكن ، غير المنفي في البداية ، وهو القبول بالاسلام كجزء من الحقيقة المسيحية . ينبغي فقط البرهان على خطأه من خلال مدافع

---

٧ ـ الاستشراق نبع منها مباشرة . انه يمدد الجدل القروسطي .

(*) مبدأ قائل بأن جميع الافكار ناشئة عن الاحساسات . (المنهل)

الكنيسة ، وتجريد محمد من ادعائه بالنبوة الحقيقية ، وان كلام الله كان فعلا كلام الله . كذلك ان يكون الله هو الله ــ وليس الله البربري والعربي بالنسبة للعلم الحديث تحديدا ــ وهو لم يتحدث مع محمد . بكلام آخر ، ليس هناك ذلك الرفض التمهيدي والشامل الذي يرتسم على كل حكم حديث على الاسلام ، بل هناك نقض سلفي لامكانية واقعية غير محققة . انها معركة داخل «نظام واحد» .

ان الاسلام في التقليد المسيحي يعتبر مُخربا وقادما يدعو العاطفة تحديدا ، لانه يدعي الوقوف على نفس الارضية مع المسيحية . ان نجاحاته مهما تكن كبيرة فهو ليس سوى قادم جديد ، سيء التسلح ، بدائي ، ودون اعداد عقائدي ، ومع كل الحسابات ، انه تبسيطي . ان نجاحاته في العالم ليست دليلا على صحته ، لكنها تحدٍ للحقيقة وفضيحة إلهية مستمرة ، ذلك ان الله في حد ذاته وفي مشاريعه التي لا تخرق ، يسلح ، يربي وينجح السوء والكذب .

هنا تتدخل رؤية للنفس المسلمة نابعة من نفس شروط تطور النبوة الكاذبة . ان سلوك النبي المسلم هو نقيض السلوك السوي القائم على قمع الغرائز . ان الاسلام شهواني ومادي في فكره وفي مفهومه للجنّة . ان قوانينه ومؤسساته لم تفعل سوى تطوير هذه الجرثومة القاتلة التي تعيبه من اساسه . اذا كان مفهوم الجنة يبين اننا امام دين خال من الروحية ، محصور في صورة اللذات المستقبلية وتفوح منه رائحة الوثنية فان حياة محمد بدورها تبرهن بطلان ذلك . حقيقة يمكننا ان نتساءل اذا لم يكن هوس الجنس الذي شغل كل هذا العالم المثقف الصغير ، قد أثر على ظهور هذا الرعب المندهش امام الاسلام ، المعتبَر كدين للجنس والفسق والهمجية والغريزية .

الى جانب الرسالة القرآنية وحياة النبي ، يعتبر رجال القرون الوسطى ان العقيدة والمؤسسات الاجتماعية تعزز هذه الرؤيا

للفسق الاسلامي . ان تعدد الزوجات مُدان بالطبع ، لانه لـــذة مسمّمة ، مضعفة ، مثيرة ومخنّثة (٨) . ان المرأة معتبرة خادمة لا رفيقة ، بينما الموقف المسيحي هو على العكس من ذلك تماما . اخيرا ان الشذوذ الجنسي موصوف في القرآن ، بشكل يُسمح به في الجنة ، وبهذا الصدد يلاحظ غليوم دُوفيرن ان تعـــدد الزوجات لم ينجح في اخماد الشذوذ كما كان متوقعا منه (٩) . بكلمة اخرى ان المجتمع الاسلامي ، على صعيد العادات ، يُـرى كمجتمع لا يعتبر «العفة من ضمن الفضائل العامة» .

بكل سذاجة ان الفسق الجنسي مرتبط بالاسلام سيـــد الحيوانية دون حدود ، وأكثر سذاجة من ذلك اعتبار الفســـق وارداً من حسية اصلية دشّنت بواسطة النبي .

الى جانب الجنسية ، فان الاشكالية الثانية التي وسّعتهـا النظرة القروسطية الغربية للاسلام ، هي العدوان والقوة والعنف. «ان استعمال العنف ، يقول لنا دانيال ، كان معتبرا عالميا مـــن الخصائص العامة المكونةللدين الاسلامي، ودلالة رعب بديهية»(١٠). هذا العنف الاسلامي الذي يَشعُر به بعمق وباجماع ، هو فـــي نفس الوقت اسقاط على الاسلام للعنف الغربي القديم المخزون في اللاوعي الجماعي . ان المؤلفين الذين يعبّرون عن رأيهم بعقلانيــة يقيمون توازنا بين المسيحية التي انتشرت بواسطة الاعتنـــاق والتضحية المثالية للرسل ، وبين الاسلام الذي قسم العالم الـى دار الاسلام ودار الحرب ، مع كل الايديولوجيا وخرافة العنــف المختزل اللذين يفرضهما هذا التمييز . اخيرا ونزولا من الفكـر

---

٨ ـ نورمان دانيال ، ص ١٤٦ ، المرجع السابق .

٩ ـ نفس المرجع ، ص ١٤٣ .

١٠ ـ المرجع السابق ، ص ١٠٩ .

العام لشعب ودين ، الى الممارسات الخاصة التي تشكل دليلا وشهادة ، يحدثوننا عن قانون القوة الذي فرضه النبي ليفرض نفسه ، عن اضطهاد الكنيسة ، وعن تدنيس كنائس الله التي تحولت الى جوامع ، اي الى «معابد للشيطان» ، عن الخسارة التي مُني بها العالم المسيحي بسبب الغزو العربي ، ويقدمون اخيرا الفكرة التالية : ان الاسلام لا يقبل الخلاف العقلاني .

وهكذا ان وجود الاسلام بحد ذاته ، المستقل والمتبني لتقليد مشترك ، يبدو كتحد للكليَّانية (*) المسيحية التي تتميز بوعي للقدم والشرعية ، والتي لم تعرف تجربة التعدد الديني في المجتمع . ان وحدة المسيحية الغربية القروسطية قد تغذت من تربة اجماعية مهيأة ، في حين ان الاسلام اضطر الى التآلف مع مجتمع متعدد الاديان في اساسه ، ترك نفسه يمتص شيئا فشيئا .

ما فائدة هذه الرؤيا ؟ انها لا تساوي شيئا من وجهة نظر معرفة الاسلام . لكنها تساوي شيئا اكثر من اجل معرفة ذهنية بعض الاوساط الفكرية في العصور الوسطى . هذه الرؤيا كانت شيئا بديهيا ، لكنها كانت تعبر في نفس الوقت عن موقف نقص . ان كل تساؤل عن الغير يحجب تسلطا بواسطة الغير . واذا كان الاسلام الكلاسيكي غير مبال تجاه الغرب ، فان ذلك لم يكن بسبب نقص في حشريته ، بل لانه كان يجهله ولا يقدر على الاستفادة منه . يبقى ان الاحكام القروسطية المسبقة قد أُدخلت في اللاوعي الجماعي للغرب في مستوى عميق ، يسمح لنا بالتساؤل بجزع ، اذا كان بامكانهم ان يخرجوا منه .

(*) نظام كليَّاني : نظام سياسي ذو حزب واحد لا يقبل اية معارضة منظمة . ـم ـ

٢ ـ اوروبا الحديثة وصورتها عن الاسلام .

بمقدار ما تفسح المسيحية مكانا لاوروبا ، وبمقدار ما تفقد فيها تدريجيا الاحتكار الايديولوجي ، فان الاسلام لا يعود مُعتَبرا منذ القرن السادس عشر ، العدو اللدود او الرئيس . ومن جهة اخرى ان نواة الصور القروسطية التي تتمتع بقوة حفظ ذاتي استقلالية ، والمنفصلة عن قاعدتها ، تهدد بالانبثاق ثانية اول ما تدخل العلاقات الحقيقية بين العالمين في مرحلة صراع . غير ان المهم هو الانقسام الغالب الذي تم في الفكر الاوروبي . ولكن هناك اوروبات حديثة : اوروبا عصر النهضة والاصلاح ، اوروبا الانوار، اوروبا الامبريالية ما بعد ١٨٦٠ . وفي داخل اوروبا تتشكل عدة زوايا للرؤية : الزاوية السياسية ، الزاوية الدينية ، زاوية البائع ، زاوية المثقف الحر ، زاوية المستعمر المقيم .

في القرنين السادس عشر والسابع عشر لم يعد الوعي الديني يجادل الاسلام . لكنه بقي عاجزا عن تجاوز جذوره العقائدية مستهدفا حقيقة النبوة المحمدية . من هذا المنظار يجب رؤية المقطع المخصص للنبي عند باسكال (١١) . ان الكنيسة والعلم المدرسي (السكولاستيكي) يجهلان الاسلام غالبا جدا ، هذا اذا كانا يعرفان المسلم اصلا . ان شعور التفوق والحقيقة يتلازم مع وعي لتفوق سياسي وحضاري . اخيرا ان العالم يجد محوره لان القوة والثقافة تتطابقان حاليا مع الحقيقة . ويعود الاسلام الى البربرية كشيء مطرود من هذه الدائرة المشتركة حيث يمكن للتراث القروسطي ان يتلقفه ولو لتفنيده . ان الاسلام لم يعد مُعتبَرا خصما لاهوتيا بل دينا بسيطا للرمي خارج التيار الروحي المركزي للانسانية . وهكذا ، طوال العصر الحديث جسّدت

---

١١ ـ «أفكار» ـ لابلياد ـ القسم الثاني ـ مقطع I ـ فقرة ٤٠٢ .

المسيحية ، وبكل قوة في الغرب ، الاتجاه المعادي للاسلام .

لكن المسألة تأخذ وجها آخر بالنسبة للعالم المقدس الذي يؤثر اكثر فأكثر في الحقيقة الاجتماعية بمرور الزمن . ومنذ ان تحررت الفكرة العلمانية من الضغط المسيحي على التأمل العقلاني وعلى الممارسة السياسية ، انفتحت نظرة جديدة للكون . هذه النظرة الجديدة تمكنت من رؤية الاسلام بعمق ، كجزء متمم وهام من الحياة الانسانية .

على المستوى السياسي ، كان الاسلام مماثلا بالامبراطورية العثمانية. العربي يتلاشى من الافق الاوروبي بينما الاسلام التركي يتكامل فيه . من هنا نشأت علاقات علمانية واسعة تخضع خصوصا للعقلانية الدبلوماسية . طبعا كان هناك العصبة المقدسة ونشاط الـ Pie V ، ولكن هل كانت «ليبانت» ذاتها معركة بين قوى ام بين أديان ؟ وحتى عندما طرد الاسبان الفرناطيين ، بعد معركة من اكبر انتفاضات التاريخ من اجل الهوية ، فان المقصود كان مشكلة الولاء السياسي اكثر منه عملية مواجهة بين الحضارات . وأمام تراص الامبراطورية التركية ، كانت اوروبا تبدو سريعة العطب ايضا .

لقد تغذت وتنوعت النظرة الفكرية الى الاسلام والى الشرق والنفس المسلمة ، وأصبحت اكثر مباشرة ونقاء . ان مفهوم الشرق ، التركي ـ الفارسي اساسا ، يبدو لهذه النظرة مفهوم حضارة . ان النظرة الشعبية تتراوح ما بين صورة الشرق المدهش والفتان ، وما بين الشرقي المتوحش ، البربري ، الفظ والعنيف ، وكل هذا مغطى برؤية الاسلام كدين متعصب عدواني ، بسيط وبدائي . واذا كان الوعي العامي يخلط بطريقة مبهمة بين الشرق الهازل والشرق المروع ، فان الوعي الفكري والسياسي للنخبة لا يهتم الا بالاسلام والشرق الجديين ، نازعا عن كل منهما خصوصيته .

من البديهي انه كلما هذّبت اوروبا ادواتها الثقافية ،

رأت نفسها مركزا للعالم . وكلما اشرفت على العالم بنظرتها بدا لها غريبا . ولكن في القرن الثامن عشر منع الحماس والتفـــاؤل والعالمية هذه الغرابة من التحول الى حقيقة محتقَرة . ان العالمية كالتماس له طبيعة مشتركة ، يطرح تساوي الطاقات الكامنــــة للثقافات لتحقيق ما هو انساني ، وبعدها يتحول الى شيء نسبي.

بغض النظر عن العالم المستشرق ، المتركز ، حسب تعبـــير رودنسون (١٢) ، على «أسس ثقافية» ، والذي ينظر نحو الماضي، مبجلا الثقافة الكلاسيكية اليونانية ــ الرومانية ، وضمنيا المجتمع الغربي في ذلك الوقت ، فان القلق لفهم الاسلام قد عبر القرن الثامن عشر الاوروبي. وتأكيدا لذلك يمكن ذكر : غوته وبولانفيليه، فولتير نوعا ما ، ومنتسكيو ، وحتى يمكن ذكر رجل من القـــرن الثامن عشر مثل نابليون .

الى اي مدى سخاء القرن الثامن عشر يعود الى نجاته مـــن ارادة السيطرة الفاسدة ؟ يمكننا ان نتساءل ايضا اذا لم يكن هناك قطيعة اساسية بين القرن الثامن عشر والقرن التاســـع عشر بامبرياليته وصناعته وبرجوازيته . ان هذا يمكن ان يفسّر لماذا لجأ المستعمِرون في محاربتهم لاوروبا المنتصرة والفظة ، الى افكار القرن الثامن عشر التي كانت منتشرة بشكل غريب في القـــرن التاسع عشر وكأنها نقيضه .

ذلك ان ما حكم كل اهتمام اوروبا خلال النصف الثاني من هذا القرن التوسعي ، كان ظاهرة الامبريالية ــ العرقيـــة ذات الصفة الاحتقارية ، تبرر السيطرة ، وهذه بدورها تعود لتغذي العرقية . كل العالم غير الاوروبي ، وجد نفسه دون اهمية ومجردا من قيمته التاريخية . وأصبح ميدانا اتنولوجيا . وأدين الاسلام

---

١٢ ــ تراث الاسلام ــ أوكسفورد ــ ١٩٧٥ . وكذلك نورمان دانيال : اوروبا والامبراطورية . ايدنبورغ . وهو كتاب اساسي لكل العصر الحديث .

كرديف للتعصب ، واعتبرت الجامعة الاسلامية مؤامرة ضد اوروبا . ان اوروبا قد صادرت منجزات القرن الثامن عشر (أنواره) لكي تخدم مؤسسة أرضية ، واستندت الى الترسانة الجدالية للعصور الوسطى لكي تبعد الذين أخضعتهم .

وحقيقة القول ، لم يكن هناك من هو اكثر انتقائية من الامبريالية : كانت تتماثل بلامبالاة وحسب الحالة مع الوجوه المتناقضة لاوروبا . وهكذا استندت اليعقوبية الجذرية الفرنسية على الكنيسة في الخارج ، ولكن لتحاربها في الداخل ، وناصب الاستشراق العداء دوريا للاسلام ، وللمسيحية ، وللانسانية العلمانية . وفي النهاية وجدت اوروبا الامبريالية تبريرها في فكرة المهمة الحضارية او التحررية ، الملتقطة من حثالة القرن الثامن عشر ، والتي كانت تنفيها فكرا وواقعا .

حتى النقد الليبرالي للاستعمار والامبريالية في القرن العشرين ، لم يبلغ درجة ترفع القرن الثامن عشر . يبدو ان هذا النقد كان مضطرا ، بقوة الديالكتيك التاريخي ، ان ينفي تفوق اوروبا باسم فكرة ما لاوروبا . ان الانتليجنسيا الغربية تقع في العرقية من جديد ، في الوقت الذي تظن انها تضع ذلك موضع الشك ، ذلك انها تطرح نفسها الوحيدة القادرة على تحديد القيم العالمية . ولكن المقصود هنا اوروبية ، لاواعية اكثر منها واعية ، وتحرّك معركة تتهم فيها السيطرة الغربية .

ان الاوروبية تزهر بوضوح بين الجماعات الملتزمة ايديواوجيا . نجدها عند المسيحيين يمينا ويسارا ، ونجدها حتى في اوساط الماركسيين . ان التعاطف الذي قد تبديه هذه الجماعات العالم الاسلامي ليس محكوما بنفس الرؤية للاشياء : فالمسيحي تشده الروحانية الاسلامية ، لكنه يفضل محاورا محدثا في ظل وصاية الكفر . الماركسي لا يتأثر الا بالابعاد الحديثة البحتة للاسلام : انه يريد ان يجهل المجال الثقافي الداخلي المرتبط بالماضي . المسيحي الانساني يبحث عن الفرق . الماركسي يبحث عن الشمولية وعن

المعقول الوحيد الذي هو الماركسية . يمكن ان يكون الفرد المتخلص من الاوروبية هو الذي لا علاقة له بأي صومعة ايديولوجية . وبقدر ما يعرف اشياء أقل عن الاسلام ، يكون حظه اكثر للرؤية بتعاطف او بموضوعية . ان اوروبا هي التي اخترعت مفهوم الكلية الثقافي عن الاسلام . اتستند اليه ايضا ؟ بينما العالم الاسلامي متفتت سياسيا ، والاسلام ذاته قد تراجع الى وظيفته الدينية فقط ، لا نقاش اليوم بين أوروبا والاسلام . لكن هناك نقاشا بين كل اوروبي مع ذاته ومع العالم ، وبين كل مسلم مع ذاته ومع أوروبيته .

المثقفون الفرنسيون والاسلام

ان المثقف الفرنسي ، شخص من الدرجة الاولى في التاريخ الثقافي لاوروبا ، بدأ يبرز في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر . يعتبر نفسه كاتبا اكثر منه عالما ، وفكرا مستقلا تجاه اجهزة السلطة ، وناقدا لمجتمعه ، وواعيا لمسؤوليته، وهو كما يقول برنانوس مفعم بتفوق الفكر . لا يملك قوة الـ Wissenschafter الالماني ، ولكنه يملك قوة الاتصال . ويبقى محاربا من فولتير الى سارتر . من البديهي اننا قمنا بخيار: انه فيلسوف القرن الثامن عشر ، الكاتب ـ الرحالة الرومانتيقي، المثقف الملتزم في سنوات الخمسين .

١ ـ من فلاسفة عصر الانوار : فولتير وفولني .

لنتفحص حالة فولتير الذي درس الاسلام عن كثب [١] . خصوصا

---

١ ـ نورمان دانيال ـ الاسلام والغرب . المرجع السابق . ص ٢٩٠ ـ ٢٩١ .

الاسلام كدين . نجد انه في المرحلة الاولى في كتابته عن «محمد والتعصب» ، كان حكمه على الاسلام حكما عدائيا . وفي المرحلة التالية في حديثه حول «محاولة عن العادات» ، اصبحت اللهجة اكثر جدية وغموضا ، لكن الحكم عموما بقي قاسيا . طبعا في المرحلة الاولى كان فولتير يهاجم في الاسلام ، الدين بشكل عام ، والمسيحية الرسمية خصوصا . لكنه يبرز تعمده لاختيار الاسلام كرمز للتعصب ، وللاانسانية ، ولارادة القوة . ان الخصائص التي ألصق بها الاسلام ونبيّه ، تعبّر عن نفور واضح تجاههما (٢) ، وعلى عكس ما يؤكده نورمان دانيال ، ليس الحكم القروسطي هو الذي يبرز هنا . انها اعادة تقييم جديدة للاسلام كقوة دينية .

هذا التقييم عرف تعديلات ملحوظة بتأثير كتاب بولانفيلية . ان كتاب «محاولة عن العادات» ، يحاول ان يحلل العناصر التي تدخل في تركيب الاسلام ، وذلك من منظور تاريخ الاديان . وهذا ما سمح لفولتير ان يفرّق بين المساهمة النبوية البحتة وبين التطور اللاحق للنظام الديني . لكن محمدا يبقى ذلك الشخص الذي استفاد من بساطة من حوله ، وفرض رسالته بالقوة .

الا ان الاسلام قد تطور باتجاه التسامح، واقترب في تسامحه الجنسي بما يشبه نظاما دينيا طبيعيا . المسيح طيب ، لكن المسيحيين اصبحوا غير متسامحين ، بينما المسلمون متسامحون رغم النبي السيء . انه تطور تعيس في الحالة الاولى ، وسعيد في الحالة الثانية . بهذا يوفق فولتير بين العديد من الوجهات المتناقضة ، وبين احكامه المسبقة وعقله .

---

٢ ـ يقول نابليون عن فولتير «انه هنا قد تخلى عن التاريخ والقلب الانساني» . في دانيال ، الاسلام ، اوروبا والامبراطورية . المرجع السابق . ص ٢٩ .

هذا الفصل بين النبي والاسلام التاريخي ، هو فكرة هامة برزت في «محاولة عن العادات» . حتى هنا ، يتماثل الاسلام مع مؤسسه ، ويترك نفسه ليستوعَب من خلاله .

من الواضح انه حتى عند فولتير، ان النبي قد رسم بشكل ما، الخصائص الاساسية للشخصية الاسلامية .

هذه الخصائص ، وما تثيره من سوء عميق ، نجدها عند مفكر بعيد قدر الامكان عن المسيحية ، وهو جيبون ، الذي يتردد ما بين محمد متحمس [٣] ، ومحمد غشاش ، ويشك في تعقيد هذا الرجل و في تطوره الزمني ، مقدما فكرة ستكون غالية على علم الاسلام في القرن التاسع عشر ، وهي : الو قفة بين المرحلة المكيّة والمرحلة المدينية . هذا ما يميز القرن الثامن عشر في اسهامه حول موضوع الاسلام ، هو انه بالاضافة الى احكامه حول النواة الدينية والنبوية ، نلحظ اهتماما بالحالة الحاضرة للمجتمع الاسلامي ، وبحثا في اسباب انحطاطه . هذا الانحطاط يُرى كضعف حضاري وسياسي ، بالرغم من ان الامبراطورية العثمانية كانت لا تزال قوية . وتبرز عند مونتسكيو ، وعند فولتير وفي كتابات فولني ، الفكرة التي تقول ان الحالة المتأخرة للمجتمع الاسلامي سببها ضعف حكومته ، اي ضعف مؤسساته السياسية ، وضعف بنيته الدينية . ويعتبر الاستبداد التركي مسؤولا عن هذه الحالة ، التي تصبح ، من هذا المنطلق ، حالة عابرة . مثلا فولتير ، يقول بشكل واضح ، ان هذه المجتمعات يمكن ان تنهض عبر «وحي عميق لكل الناس من اجل الوصول الى افضل وضع ومصير ، والى مستوى

---

٣ ـ «انحطاط وسقوط الامبراطورية الرومانية» ، (بالفرنسية) ، بيري ، ١٩٠٠ ـ ١٩١٤ . فصل L .

ثقافي اكثر ارتفاعا»[٤] ، وفي نجاحها في تكوين حكومات افضل، وقوانين أشد عقلانية وتوازنا . يمكننا ان نلاحظ وجود نظرة للمستقبل متفائلة في الفكرة العلمانية لعصر الانوار ، لكن بعض عناصر اشكاليتها الاسلامية ، كالعنصر الديني او العنصر الطباعي ـ الذي نجده في نظرية المناخات عند منتسكيو ـ تعيد الى معطيات مستمرة وأساسية ، مما يرمي حجابا من الغموض على رؤية واضحة ظاهريا .

ان فولني ايديولوجي من الدرجة الاولى في فترة نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ، قام برحلة طويلة الى الشرق عشية الثورة ، وكتب عنها كتابه «وصف مصر وسوريا» ، واستخدم فيما بعد تجربته في ملاحظة الاشياء التي رآها في الشرق لينسج مؤلّفه الكبير «الآثار» . في هذا المؤلف الثاني نجد بعض النظرات العامة عن الاسلام وعن مؤسسه . فكرة العنف مثلا موجودة فيه : «يمكن لمحمد ان يكوّن امبراطورية سياسية ودينية على حساب موسى والمسيح»[٥] . وفي احد المقاطع يجعل إماما يتكلم عن «قانون محمد» فيقول : «ان الله جعل محمدا وزيره على الارض ، وأعطاه العالم ليُخضع بالسيف كل من يرفض الاقتناع بقانونه»[٦] . ثم يدين «هذا الرسول الذي لا يعظ الا بالقتل والمذابح» ، ان فكر اللاتسامح والصدّ هذا «يصدم كل فكرة عن العدل» . ان النبي موصوف ، وبلسان حال اللاهوتيين الفرنسيين ايضا ، شخصا طموحا ، استخدم الدين «لمشاريعه في السيطرة ولتطلعاته الدنيوية»[٧] ، اما القرآن فهو «نسيج من

---

٤ ـ ذكرها برنشفيك في «الكلاسيكية والانحطاط الثقافي في تاريخ الاسلام» ـ باريس ميزونوف ـ ١٩٦٥ ـ ص ٣١ ـ (بالفرنسية) .

٥ ـ «الآثار» ـ في الاعمال الكاملة لفولني . باريس ١٨٦٠ ـ ص ٦٥ .

٦ ـ المرجع السابق ، ص ٤٢ .

٧ ـ المرجع السابق ، ص ٤٣ .

الخطب المتناقضة والغامضة ، والارشادات المضحكة والخطيرة» .
ومع اعترافه بما تحتويه المسيحية من جزء لاعقلاني ، فان المؤلف لا يفوته ان يواجه هذه المسيحية «بأخلاقها الناعمة وانفعالاتها الروحانية» مع اسلام يحتقر العلم ــ وهذا مدهش ــ ويشير الجشع ، ويهدد الجبناء بالنار والطيبين بالجنة ــ باختصار انه ذو اخلاق قاسية تحمل سمة بربريته الاصيلة ، تلك البربرية التي عوضا عن ان تتطور كما هي ، اي كفعل صاف وخارج عن نظام القيم ، نمت كنظام ديني وفعل إلهي ، ونموذجية مذهلة .

تلك هي عقدة التساؤل المرعبة التي لم تنفك تهلوس الوعي الغربي منذ العصور الوسطى . أليس المقصود اعادة لتلك الموضوعات القديمة ولذلك الوسواس الماضي ؟ ولا ننسى ان فولني ليس مسيحيا ، بل انه معاد للكاثوليكية . انه ذو فكر منفتح ، يلاحظ ويتعلم ويرى . لكن هناك فرقا بين الملاحظة الثاقبة وبين الدخول الحميم المتعاطف والمتفهم لنظام ديني ، لنقاط قوته ونقاط ضعفه . ان ما كان ينقص فولني هي معرفة الفيلسوف والمؤرخ الحقيقية للاسلام . لكنه وبسبب تعذر التعمق في الاشياء ، قد لجأ الى استعارة موضوعات قروسطية اصبحت تقليدا حيا وموروثا ضاغطا على كل الآفاق الفكرية . في مقطع هام جدا من كتابه «رحلة الى مصر وسوريا» وفي حديثه عن الحالة السياسية في سوريا ، يعرض فولني مباشرة وجهات نظره حول فكر ودور الاسلام «(٨)» . وهو يستحق ان يذكر بنص طويل: «من المبالغة القول ان فكر الاسلام يصلح لمعالجات مبالغات الحكم، بل يمكن القول عكس ذلك ، اي انه هو منبعها الاصلي . لنقتنع ، علينا ان نتفحص القرآن .. أي انسان يقرأ القرآن يجد نفسه

---

٨ ــ الاعمال الكاملة ، ص ٢٨٨ ــ ٢٨٩ .

مضطرا للاعتراف بأنه لا يقدم اي مفهوم لا لواجبات الناس في المجتمع ، ولا لتكوين الجسم السياسي ، ولا لمبادىء فن الحكم ، وبكلمة موجزة لا لأي شيء يكوّن القانون التشريعي . ان القوانين التي نجدها تنحصر فقط في الاربع او الخمس وصفات التي تتعلق بتعدد الزوجات ، والطلاق ، والعبودية ، وبتولي الاقارب القريبين .. وهو من خلال فوضى الهذيان المستمر يشكل تعصبا حادا وعنيدا . ان الأذن لتحتفظ بكلمات الكفر ، الزندقة ، اعداء الله والنبي ، عُصاة الله والرسول ، التضحية لله والرسول .. هذا هو فكر القرآن . ما هي خاصيته ؟ أوليست الطغيان المطلق للذي يأمر والتضحية العمياء للذي يطيع ؟ هكذا كان هدف محمد. انه لم يشأ التنوير بل السيطرة ، ولم يبحث عن أتباع ، بل عن أفراد ، ويجب القول ان كل الذين تجرأوا على سن القوانين للشعوب ، لم يكن واحدا منهم أجهل من محمد . وبين كل المكونات المطلقة للفكر الانساني ، لم يكن هناك أتعس من كتابه . وما يحدث في آسيا منذ الف ومئتي سنة يمكن ان يكون البرهان، لاننا لو اردنا الانتقال من موضوع خاص الى ملاحظات عامة ، لكان من السهل البرهان ان الاضطرابات في الدول ، وجهل الشعوب في هذه المنطقة من العالم انما هو تأثير مباشر ، الى حد ما ، للقرآن ولأخلاقه» . ان الحدس المركزي عند فولني ــ الذي نلقاه ايضا عند مونتسكيو وفولتير ــ يتلخص في ان المؤسسات الاجتماعية والسياسية هي سبب انحطاط المجتمع الشرقي . أي انها تنحدر بخط مستقيم من فكر الدين الاسلامي الذي يحوي نبتة الطغيان . وهو يميل الى اثبات ان انحطاط الشرق بدأ مع ظهور الاسلام ، ويقارن بين الشرق ما قبل الاسلام والشرق الاسلامي . ويكاد ، بنوع من التناقض ، يستثني «عرب المأمون» ذلك العرق العابر الذي اختفى .

ان نقد المجتمع عبر نقد الدولة ، ومن ثم نقد الدين . لا يمكننا ان ننتظر من مؤدلج كهذا عنده معلومات سيئة، ان يلج جوهر المنهج

الاسلامي . الا ان المثير انه يريد تحديد القرآن برمـز تشريعي ، والفكر الاسلامي بمفهوم الطاعة .

يجب الفصل اذن في كتابات فولني بين ما هو حكم علـى الاسلام ، وما هو معلومات وملاحظات عن الشرق الاوسط العربي لذاك الزمان الثمين . لنأخذ مثلا عن العادات ولنتفحص ما يقوله فذلك شيء هام .

«الرحلة» تتضمن مقطعا ذا فائدة كبرى . عنوانه «حـول عادات وطبع سكان سوريا» (٩) : وهو عرض نسقي مجهز ، وفي نفس الوقت قريب من الملموس لانه مبني على ملاحظة نقديـة ومتعاطفة .

ان المؤلف لا يرتفع ، بالطبع ، الى المفهوم المجرد للشخصية ، لكنه يتجاوز الملاحظات المتفرقة ، والاتنولوجية الخاطئة للعديد من الرحالة الذين سبقوه ، متخليا الى حد كبير عن كليشهات الفكر الشرقي. ولا يكتفي فولني بالوصف، بل يشرح، وبالشرح يرتفعالى مستوى معين من العمومية والتماسك ، لذلك فهو يرفض منـذ البداية ، بحجة اجتماعية تاريخيـة صارمة نظرية المناخـات لمونتسكيو . ان الليونة الآسيوية مفهوم خاطىء ، وهي على كـل حال ليست مستمرة ، ذلك ان غزاة سابقين ذوي طاقة فظة قد فرضوا قانونهم ، ويمكن ملاحظة حركة المد والجزر لطاقـة المجتمع في كل مكان . حتى داخل الفرد الواحد ، هناك ، حسب الظروف ، لحظات نشاط مفرط ، ولحظات جمود . من هنا يطل التبصر التاريخي ــ المقارن لفولني على فكرتين رئيسيتين : الاولى، مقدمة بطريقة حديثة ، وهي قانون تحدي البيئة الذي سينسق ويوسع مع توينبي ، والثانية ، التي تشغل موقعا اكثر مركزية في

---

٩ ــ «رحلة الى مصر وسوريا خلال سنوات ١٧٨٣ ــ ١٧٨٥» ــ باريس ــ ١٧٨٧ ــ ص ٣٠١ ــ ٣١٠ .

فكره ، تجسد مسبقا تلك العلاقة التي وضعهـــــا كاردينر بين المؤسسات وبين بنية الشخصية .

يقول فولني : « .. يبدو ان طبيعة الارض لها حقا تأثير علـى النشاط . ففي الحالة الاجتماعية ، كما في الحالة البدائية يكون سكان البلد الذي يعاني من صعوبة في الموارد اكثر نشاطا وأكثر صناعية من البلد الذي منحته الطبيعة كل شيء ، حيث الشعب متراخ وبليد .. من هنا يمكن القول ان ميل السكان للجمود يكون بسبب غنى بلادهم وليس بسبب حرّها .. لكـن علينا الاعتراف بأسباب اكثر شمولية وفعالية من طبيعة الارض : انها المؤسسات الاجتماعية التي نسميها حكومة ودينا . ذلك هو المنظم الحقيقي للنشاط او للجمـــود ، للافراد والامــــم ؛ وبقدر مـــا يوسع او يحد هذا المنظم من الحاجات الطبيعية او الزائـدة ، يتوسع او ينضغط نشاط الناس» .

ان الاطار الذي تتحرك ضمنه هذه الملاحظات ينبع مـــــن سياسة ــ مبنية على العلاقات بين الدولة والمجتمع ــ اكثر منه من علم نفس الشعوب ، كما انه يبقى بعيدا عما يشبه علم الاجتماع ــ التحليلي النفسي . ان التأشيرات النفسانية القائمة على اشكال السلوك ، وعلى بعض ميزات الطبع المدركة تجريبيا ، تتراوح هي نفسها بين مختلف الانماط الانسانيـــــة وبين تعدد الطبقـــــات الاجتماعية . ويستعمل المؤلف مفاهيم الليونة والخمـول كعناصر اساسية في جهده التنظيري . ان الطغيان التركي ، المغتصب ، والمثبط للعزائم يحطم منذ البداية كل اندفاع نحو النشاط المنتج ، ويوجه الطبع نحو القولبة والجمود . ويمكن رؤية ذلك بدقة اكثر على مستوى الطبقات المالكة والتاجرة لانه «من الملاحظ انه عندما يبدأ هذا الشعب بالعمل ، فانه يقوم به بحيوية ورغبة مجهولتين الى حد ما في أجوائنا» .

رغم كل الارتدادات ، فان تاريخ آلاف من السنين يثقل نفس الشرقي في الاعماق : انه طيّب ، انساني وكريم «ولديـه شيء

اكثر ليونة وانفتاحا في الفكر والعادات» من شعب فرنسا نفسه ، «وكأن الآسيويين الذين تحضروا قبلنا بزمن طويل ما زالوا يحتفظون بآثار تربيتهم الاولى» . ومن خلال الشرقي ، يبدو المسلم دائما بصلابته امام عواصف الحياة ، بشجاعته وجديته واستقامته ، بينما نجد المسيحيين اليونانيين منافقين ، غير ثابتين وذلك بسبب عبوديتهم التي تجبرهم على الرد بالحيلة على بؤس وضعهم .

في الدراسة التي يخصصها فولني للجنسية ، يعتقد انه امام حضارة تجهل الحب ، لان الحاجة الجنسية قد نزع عنها كل الحواشي التي تخلق روعة الحب . ان المحبين — اذا وجدوا — يعيشون سعادتهم بشكل عابر ، ومطارَد وبشكل جريمة . ومن هنا ضرورة الرزانة الدقيقة .

وأخيرا ان الزواج التعددي هو جهنم وعبودية : بكلمة ، هناك نجاح باهر لان الرجل كان رجلا على حساب الآخرين الذين هم نساؤه ، لكن شبع الرجل غالبا ما يفقده كل رغبة ، كما ان تعدد مشاكل البيت يجبره على لعب دور الطاغية المكروه والمحبوب في آن معا . هنا صورة قاتمة جدا للمجتمع المديني البورجوازي حيث العلاقات الزوجية بين الرجل والمرأة ، تعيش حالة غربة ، وحيث الصلة الحقيقية مقطوعة ، وحتى الحقيقة نفسها تواجه تحديا في كل لحظة .

لا نجد عند فولتير ، ولا عند مونتسكيو ، ولا عند فولني ، ذلك التعاطف الموجود عند بولانفيليه ، ولا حماسة غريبة ، بل سياسة وعلم طبائع ، وتاريخ أديان ومؤسسات ، وكل ذلك يؤدي إما الى نقد داخلي للغرب ، واما الى رؤية مقارنة للحضارات . لا شك ان الغرب يشرف على العالم بنظرته ، وكلما كانت هذه النظرة أقل مباشرة ، كانت اكثر موضوعية ؛ وكلما التزمت بالملموس اكثر ، اشتدت قساوتها . لهذا السبب نجد ان الرحالة الرومانتيقيين اكثر ابتذالا من الفلاسفة ، ينزلقون من التأمل الى الصورة ، ومن

الشعور بعالمية التاريخ نحو خصوصيته . وتبرز ارادة الذهاب الى الشرق لاستخلاص المزيد من الحساسية .

٢ ــ بعض الرحالة الرومانسيين :

لو حاولنا القيام بنوع من المقارنة بين شاتوبريان ولامارتين ، لقلنا ان الاول يبقى موسوسا بالماضي المسيحي للعصور الوسطى، بعظمة هذا الماضي وأوهامه ، بينما ينفتح الآخر على مستقبل عالمي حيث مصير الله والانسان موضع بحث . ويلتقي الاثنان في رسم صورة متماسكة الى حد ما عن الطبع الاسلامي ، تارة قاسية وغير رحيمة ، وتارة مشوّشة وخطرة ، وأصل هذه الصورة يعود برأيهما الى التأثير الاصلي للفكر الديني . بالنسبة لشاتوبريان ان صفات مثل وحشية ، طغيان ، عبودية ، تعصب ، تلتصق بهذه الشعوب التي «تنتمي اساسا الى السيف» بكل بنيتها التاريخية . ان تصديق هذا التاريخ البربري ، ينفي الحضارة ، ويبرر الحركة الصليبية الضخمة .

ليس هناك موقف اكثر عدائية من ذلك الذي اتخذه مؤلف «الطريق من باريس الى القدس» ، ولا هناك اعادة لمثل ذلك الاسلوب وتلك الحدة لاهواء العصور الوسطى ، تلك التي تعبّر عنها لفظة «نحن» المتوحشة والمانعة ، المأخوذة وكأنها قاب تراث عظيم ولحظة من حقيقة التاريخ (١٠) .

ولان لامارتين يبحث عن ذاته ، بدا له التقليد المسيحي والغربي

---

١٠ ــ ان طريق شاتوبريان كان ايضا رحلة غريبة وأثرية لمنابع اليونانية القديمة . ان اهتمامه بالاسلام يبقى ثانويا . وهو بالنسبة له بربرية منظمة جعلها الدين انسانية ، ولغة عالمية للانسان .

الاشد عرقية ، غريبا ، واستطاع ان يقدم الموضوع برؤيا مختلفة .
هنا ايضا نتعرف الى الخصائص الاساسية ، المرئية بتعاطف ، للطبع المسلم : العطف ، الشفقة ، التعقل القدري ، التسامح ، يضاف اليها حس الشرف والاحساس الشعري . يصف المؤلف اشخاصا في الخيم ، ومشاهد حيث يمر كل بدوره : النبلاء ، المتعقلون ، الهاربون ، الجديثون ، المسلمون الحقيقيون والمسلمون الكاذبون . هذه الصورة تعجب المؤلف . لكن هذا الشيخ الوهابي، وهذا الحاكم التركي ، هل يعبّران فعلا عن شخصيتهما ، ام انهما يلعبان دورا ما ؟ هنا نشعر بالصعوبة القوية التي تعانيهـــا نفس مجتمع ما ، في الانكشاف امام نظرة غريبة . ان المنهج الاتنولوجي حمل ويحمل دائما فخاخا لا يمكن تجاوزها ، خصوصا اذا اكتفى بلمسات مؤثرة وبأحكام تجريبية وبعلم نفس كلاسيكي .

قطعا ، ان لامارتين — مثل الكثيرين غيره — لم ير من الشرق الا ما اراد هذا الاخير ان يبديه له ، اي عناصر مشتتة ومنمّطة ، وفي كل الحالات ليس اكثر من لحظة من الطبع الاسلامي . لقد رأى لامارتين ايضا في هذا الشرق ما اسقطه ، اللاوعي عنده ، وتحديدا ما جاء يبحث عنه . «شعب من الفلاسفة» ، «حكمة» ، «سكوت وجمود» ، تقوى حاضرة دائما ، ملموسة وبديهية تجاه الحقيقة نعم او لا !

لقد ادرك هذا الفكر السخي عموما بعض الملامح الاساسيـــة للنفس الاسلامية : مثلا التعقل الاسلامي فيه نوع من «التسامي» و«الحزن» (١١) . الاسلام كان في اندفاعه الاول دين بطل . لقد

---

١١ حسين مؤنس . الاسلام فـــي الادب الرومانتيقـــي الفرنســي . ص ١٤٤ . لامارتين ، رحلة الى الشرق . باريس . منشورات ، هاشيت ، ١٨٧٥ .

ادرك جيدا البعد المزدوج للقرآن ، العالمي والخصوصي ، وأعجب بصراحة الرسالة النبوية (١٢) .

ولكن في رؤيته لمستقبل الاسلام والعالم ترتفع فكرته وتتجاوز نفسها . ان «مؤنس طه حسين» Moênistaha - Hussein يرى في هذه الفكرة عقلانية عاطفية ، وغموضا مشوشا ومتناقضا، وبساطة. لكن يمكن ان نجد فيها ايضا نفاذ بصيرة وقوة مستقبلية. ان لامارتين ليس مسيحيا ملتزما ، لكنه فكر حر منفتح ، وأحيانا ديني ، مع انه يخاف من الاسلام وليس مستعدا لاعتناقه . انه يدرك النسبية التاريخية للاديان كأشكال ، اكنه يعترف بالبنية التاريخية المطلقة للنفس الانسانية ، وباستمرارية مشكلة السمو. لا شك في ايمانه بالعقل العالمي . يؤكد بعض التفوق للدينية المسيحية على الدينية الاسلامية ؛ الا انه في رؤية تاريخ الاديان يعتبر ان الدين الاسلامي متطور اكثر من المسيحية ، قد اتى في مرحلة لاحقة من تطور التوحيد وهو اكثر تجريدا وعقلانية : «انه الألوهية العملية والتأملية . ننزل من العقيدة الرائعة الى العقيدة البسيطة ، ولا نعود فنصعد من العقيدة البسيطة الى العقيدة الرائعة» . وفي رده على «فيني» الذي يعتبر الاسلام «مسيحية فاسدة» ، يقول ان الاسلام «مسيحية مطهرة» . الا ان القدرية الاسلامية تقتل كل طاقة في الانسان ، ويبدو ظاهرا ان الاسلام في حالة انحطاط تام .

لهذا السبب يطالب لامارتين باستعمار الشرق الذي يتخيله خصبا ، ويرسم مشروعا لما سيتحقق فعليا ليس في الشرق بل في المغرب . وهو استعمار مباشر لا يمس الاسلام الديني ، بل يكتفي بسيطرة سياسية على المجتمع المدني . والمقصود ليس سياسة انتهازية ، بل رؤية واسعة لالتقاء الحضارات . يقول

---

١٢ ــ المرجع السابق ، ص ١٦٠ .

لامارتين ، ان القوميات تميل لان تحل محل الروابط الدينية ، لكنها محكومة بضعف متنام لانه ما من شيء يمكن ان يعادل ذلك الرباط الحميم للمجتمع ، اي رباط الدين . الا ان الشرق مثفتت على هذا المستوى ، من هنا صعوباته الواسعة في تكوين أمة كبيرة . نلاحظ ان هذا التحليل ذو حدين ، وعنده حدس المشاكل الرئيسية: احلال المثال القومي مكان المثل الايديولوجية ــ الثقافية، والصعود الضروري لهذه الاخيرة في وقت لاحق .

جيرار دي نرفال من نفس العائلة الفكرية ، ولو كان احيانا اكثر تفهما ودقة . ألّف كتابا هاما «رحلة الى الشرق» (١٨٥١) . يمكن ان نقسم هذا الكتاب الى ثلاث مجموعات من الموضوعات : الموضوعات ذات الصلة بالطبع الاسلامي ، الموضوعات المتعلقة بالعادات والتقاليد والممارسات الاجتماعية ، وأخيرا النظرات الفلسفية الى جوهر الدين والى العلاقات بين الاسلام والمسيحية، والى مستقبل الاسلام . ويبدو ان المجموعة الثانية هي التي تشكل القسم الهام من الكتاب . نلاحظ ان هناك عرضا عاما للفضائل والنقائص ، ولكن هناك تقدما في فهم الاشياء : ان عناصر الطبع وأشكال السلوك ليست معزولة ، بل محمولة الى اوساط ومجموعات تساهم في شرحها دون ان تبررها .

ان ما يصبغ نظرة دي نرفال هو التعاطف العام ، والانغماس في الجو الانساني ، والمنطق الجدي التام . لكنه قد صُدم ببديهيات : جشع الموظفين الاتراك، المحافظة الاجتماعية، التعصب الصارم لشعب المدن ــ منع الاجانب ، لانهم مسيحيون ، من زيارة الجوامع ــ والقدرية . كما انه يبرز الصفات الخصوصية التالية : الضيافة ، النبل ، الغفر (اسهامات بدوية في الحساسية الشرقية) ، المساواة ، التواضع ، الانسانية (إرث اسلامي) ، تسامح ، وحسية لم يشك نرفال في اصلها المؤسسي والتشريعي. لكنه ، مثل الذين سبقوه ، يقدم هذه الخصائص ككتلة غير فاعلة.

هذا ، بالاضافة الى مسائل اخرى ، خطأ في الوصف ، مع ان الاختلاط بحياة الشعوب الشرقية يساهم في ملاحظتها جيدا ، لكن نرفال لم يشأ ان يتنازل ولو للحظة واحدة عن اوروبيته وعن ارتباطه بالحضارة الفرنسية . بل اكثر من ذلك ، انه امام هذا العالم الغريب عن عينيه كان يحس بكل عمق جذوره الغربية .
تساءلنا كثيرا عن المفاهيم الفلسفية والدينية لنرفال .
Messiaen (١٣) يصبغ عليه مسيحية تقترب من الهرطقة .
في حين ان ألبير بيغان (١٤) يعتبره مسيحيا صادقا يبحث عن ذاته . يقول عنه ل. ماسينيون في احدى كتاباته (١٥) : انه اراد أسلمة هرطقته المسيحية بذهابه للعيش في المشرق العربي» .
ويضيف قائلا : «ان تقدم خيال دي نرفال نحو الاسلام قد تم بطريقة الجذب المغناطيسي اكثر منه بطريقة الجذب السحري» .
وفي الجوهر ان مشكلة دي نرفال مع الاسلام تتلخص بالنسبة لـ ماسينيون بمشكلة تأثير الخيال الاسلامي على الخيال الغربي .
اخيرا أن التحليل المفصّل لطه حسين قد بيّن محاولة نرفال البطولية لان يبني لحسابه توفيقية دينية رائعة .

هذا البحث يتجاوز اطار «رحلة الى الشرق» ويعطي ، للعجب، مكانا قليلا للاسلام . ويبدو ان هذا ممكن ، كون نرفال قد بالغ في الناحية الايجابية والعملية والواقعية للاسلام ، التي اشاد بها ، معتبرا ان الخطر يكمن في المثالية القصوى للمسيحية . نحن نعتقد ان نرفال ذا النمط الغربي المنحرف ، قد حاول الوصول الى شواطىء روحية وانسانية غير تلك الموجودة في مجتمعه الخاص ،

---

١٣ ـ جيرار دي نرفال . باريس ، ١٩٤٥ . ج. د. كورتي ، ١٩٦٨ ، ص٥ .
١٤ ـ نفس المرجع .
١٥ ـ اوبرا مينوردا . باريس . بيف Puf . ١٩٦٣ . ج٢ ـ ص ١٦٢ .

لذلك توجه وجوديا نحو الاسلام ، نحو اسلام ، للاسف ، لم يكن بامكانه ان يقدم له شيئا في تلك اللحظة .

ها نحن قد توصلنا ، في الدراسة السريعة للرومانسية الفرنسية والاسلام ، الى الفكرة المعادية للالتزام الحيوي ، مع انها احبطت وأجهضت كما هي حال نرفال . هذا تقدم ملحوظ. وقدمنا خلال التحليل عدة انتقادات للرؤية الرومانسية للاسلام . سنضيف عليها انتقادات اخرى ، أهمها ليس النقص في المعلومات ، بل على العكس ان النظرة الجديدة غير المتوقعة او غير المدرّبة ممكن ان تكون افضل من تلك المكونة سابقا . لكنها ليست دائما حال اولئك الكتّاب الجاهلين بمنتجات الشرق او بالتنقيب عنه ، والعارفين بالصورة التي كوّنها الغرب عن الشرق . لذلك يمكن ان نشعر دائما بشيء اصطلاحي في علاقات الكتّاب الرومانسيين . ونقد آخر يمكن ان يوجه اليهم ، ذلك انهم لم يجتهدوا للبحث عن القوى الجدية للتجديد ، التي كانت تعمل سريا في العالم العربي . ان نرفال لم يفعل سوى الاختلاط بما هو شعبي لينقل لنا وصفا غريبا : ولا كلمة عن جهود محمد علي وابراهيم باشا من اجل بناء مصر والوحدة العربية ، ولا كلمة عن التحولات العسكرية وعن الانفتاح على الحداثة التي مثّلها عصر النهضة . نفس الشيء بالنسبة للامارتين الذي ادرك بشكل افضل تطلعات وتمزق هذا العالم الذي ينهار ، والذي ما يزال متيقظا . قد يكون ذلك من ثوابت صلة الغرب بالعالم العربي ، التي تعطي القيمة للقديم ، وتركز الانتباه على قوى الماضي فقط ، المرئية من خلال التجربة الشعبية . وهكذا سينظر المستعمرون الى الاسلام ، فيما بعد ، من خلال محيطهم الشعبي .

عدا عن ان عصر الرومانسيين لم يكن يملك الوسائل المنهجية الكافية ـ من هنا تجريبيتهم ـ فان اعمالهم لم تكن تشير الى ما في «الطبع» الاسلامي من قديم ، ما يحتويه من الماضي وما هو

حالي . كذلك لم يدّعوا القيام لا بعمل مؤرخين ، ولا بعمل علماء نفس اجتماعي ، بل عمل كتّاب وفنانين .

— III جانبية المثقف الملتزم .

ان فرنسا بعيدة عن ان تمثل كل الغرب . لكن من بين الغرب كافة ، تمثل فرنسا البلد الذي اقام اكثر العلاقات مع الاسلام المتوسطي ، ونتيجة لذلك ، كان البلد الذي واجه الاسلام بحدة اكبر . ان الحروب الصليبية كانت اساسا من صنع الفروسية الفرنسية ، والاستعمار الفرنسي، على عكس الاستعمار الانكليزي، كان استعمار كبت ، عنيف وفظ . واذا كان هناك مكان في الاستراتيجية السياسية الفرنسية للتفاهم مع الاسلام ، فهل كان في قلب فرنسا الاستعمارية ، او ما بعد الاستعمارية ، مكان صغير لحب الاسلام او لفهمه ؟. رأينا تيارا أقليا قديما ، لكنه ثابت ، بدأ مع بيار لوفينيرابل وتتابع مع بولانفيلييه ، مع نابليون ومع ليوتين الذي دُهش بالقيم النبيلة في الاسلام . لاحظنا ان بعض الكتّاب في القرن التاسع عشر ، أمثال لامارتين ودي نرفال يمدون اليد للعالم العربي ــ الاسلامي . بعد هؤلاء ، كان الاسلام مادة للعديد من الاعمال الادبية ذات الصبغة الاستعمارية . الا ان التيار المتعاطف قد استمر : فهو ملجأ العقلية الارستقراطية ، وليس صدفة ان يكون البارون دي سلان او الكونت دي غوبينو من المعجبين بالثقافة العربية والثقافة الآسيوية ، كذلك ليس صدفة ايضا ان يكون انطوان سان اكسيباري و ل. ماسينيون ارستقراطيين بالفكر والقلب . بشكل عام تتجه هذه الميول التعاطفية من الاعجاب الكبير للحضارة العربية الكلاسيكية (١٦) ،

---

١٦ ــ غوستاف لوبون ــ حضارة العرب ــ باريس ، ١٨٨٤ .

مع الفكرة المستترة بالرد على الاحتقار غير العادل لان احتقار العربي يصبح لامعقولية تاريخية ، الى اكتشاف لنواة القيم المتجسدة في النمط الانساني للمسلم ، وتجد احيانا اسباب وجودها او نقاط انطلاقها في حماسة التجربة الشخصية والرمزية (التي تتجه نحو القطب الاسلامي وبالتفضيل نحو الفارسي وليس نحو القطب العربي) .

لقد بقي هذا التيار هامشيا ضمن المد الثقافي والادراكي الفرنسي في نهاية القرن التاسع عشر والثلث الاول من القرن العشرين . انتقل مفهوم الشرق نحو الهند والصين اللتين غذّت فنونهما الذوق البورجوازي واكتسبت رفعة انتزعت من الاسلام. ان الفلسفة الفرنسية لا تعير اي اهتمام للفلسفة العربية ، وعندما تتعرض الكتب المدرسية لموضوع التوحيد فانها بمجملها تقتصر على التقليد اليهودي ـ المسيحي ، وحتى في قمة البحث ، عندما يهتم برغسون بالصوفية الشرقية ، فانه يوجه نظرته المتسائلة والمتفهمة نحو الهند ، وليس نحو الاسلام (١٧) . في الواقع ان الاسلام قريب جدا من اوروبا لانه يتمكن من اثارة هذا الاندفاع الذي ينقل فكرة قلقه نحو شواطىء اخرى وصحيحة . لكن الفكر الفرنسي الذي ساهم كثيرا في صنع التاريخ نادرا ما كان قادرا على فهمه في أعماقه . بينما نلاحظ ان الفكر الالماني ، الذي بدا غير قادر على تحديد مصير معقول وانساني لالمانيا ، قد فهم ، ودرس وأدرك التاريخ والمغامرة الانسانية . ان الفكر الفرنسي ، التشريعي والمجرد قد استقر منذ القرن الثامن عشر في العقلانية العالمية . الا ان اناسا أمثال فولتير وفولني كان لهم حس عميق

---

١٧ ـ «مصدري الاخلاق والدين» . مع العلم ان الكمل الاكثر اهمية لبرغسون ، هو المسلم محمد إقبال الذي ينتمي الى الوسط الهندي .

للوحدة ولتعددية الناس ، وكذلك لامارتين ولكن مع شيء من الحماسة التاريخية التي افتقدها الفكر الادبي الفرنسي كثيرا . كل هؤلاء كانوا في الحقيقة أدباء يعيشون في زمن حيث الذكاء يشعر بنفسه «مسؤولا» .

ان ما يصدم في النصف الاول من القرن العشرين ، في الادب والفلسفة الفرنسيين هو غياب كل حس تاريخي . هنا ارتداد بالنسبة للقرنين السابقين . الفيلسوف الفرنسي يغرق في دائرة العموميات الفارغة بينما لا يتوصل المؤرخ الممتهن الى الارتقاء في مادته وتخصصه . ان الادباء والفلاسفة الذين يمثلون الجناح السائر للذكاء الفرنسي ، مع كونهم قد اوضحوا قليلا الطرق الحقيقية العميقة للتاريخ ، فانهم ومنذ ثلاثين سنة لديهم المهنة الكبرى في المساعدة على ولادة التاريخ الذي يصنع نفسه . انهم دوما يحشرون الاخلاقية في السياسة ، ويعلّمون عبر القيم التي يزرعونها العقلية المتوسطة . ان عملهم الخفي ، المشوش والواقعي، هو عمل تاريخي مركز على التأكيد المستمر لنواة من القيم الانسانية المعقدة . القدرة على العمل بالفكر ، الانسانية المحركة للتاريخ ، تلك هي الصيغة الاساسية للتراث الفكري الفرنسي . اما التراث الفكري الالماني الكبير فهو على العكس من ذلك : انه يحاول ادراك مأساة التاريخ الماضي ، ولكن ، إما انه لم يؤثر ابدا ، بخضوعه للتيارات المسيطرة في عصره ومجتمعه ، واما انه مارس تأثيرا باتجاه مغاير (١٨) . ان فكر روسو أقل عمقا من فكر هيغل ، لكنه صنع الثورة الفرنسية . حاليا ان المثقف الفرنسي المتوسط ، ساذج في السياسة ، مثالي وأخلاقي، لكنه عميل غير واع للتقدم.

---

١٨ ــ ان المانيا الشاهدة على تاريخ يصنع بعيدا . كانت تعوّض بالايديولوجيا . نوافق على فكرة التوسير هذه .

وهكذا اخذت الانتليجنسيا الفرنسية موقفا ، في السنوات العشرين الاخيرة ، مع الحركات العربية للتحرر الوطني . وبهذا شهدت ، وبنجاح ، على الواقع الضخم ، حيث ان مجموعة ما في مجتمع ما ، يمكنها ان تنهض باسم الحق ضد الدولة ، وأن تكسر التماسك الكتلوي ، وتقطع مع الفكر الجماعي الذي قامت عليه الجماعات الانسانية حتى الان . هذه الانتليجنسيا التقدمية هي حكما غير عنصرية ، العربي بالنسبة لها ، نموذج للمضطهد ، للكلب الذي لا يراه المستعمِر كلبا الا لانه انسان[١٩] . هل يعني ذلك انها أدخلت الماضي العربي في شبكة قيمها او في الثقافة التي تبثها ؟ بالطبع لا . ان العربي الذي دافعت عنه لم يكن في نظرها الا ظاهرة مجردة ، وعنصرا في مشروعها المسيحي العالمي .

وكما كانت حرب الجزائر حربها، ستكون ثورة اميركا اللاتينية ثورتها ...

يمكننا ان نتساءل ضمن اي حدود تستطيع وتريد الانتليجنسيا الفرنسية ان ترى في حركات التحرير المغربية شيئا آخر غير عمل ثوري بحت مقطوع الصلة بجذوره العربية والاسلامية . من هنا سقوط آمال كثيفة من الأخوة ، أخوة دون وطن ، او بالاحرى لا تريد وطنا الا تلك الشريحة من الحياة الحديثة ، تلك الطبقة من التاريخ المختلجة بمعركة مشتركة وأحلام مشتركة متجاوزة المقولات التاريخية القديمة . حتما ان بناء دولة ليس نفس الشيء كصنع الثورة . العالمية المجردة لا يمكنها الا ان تنحسر امام العودة الى الينابيع الشعبية للسلطة ولتأكيد

---

١٩ ـ نقد الفكر الديالكتيكي . باريس . غاليمار ، ١٩٦٠ ـ ص ١٩٠ . «يقول سارتر ، لمعاملة رجل ككلب ، يجب الاعتراف به اولا كرجل» . ص ٦٧٠ الى ٦٧٩ . يعود غالبا الى وضع الجزائر كحالة نموذجية للاستغلال البرجوازي الاستعماري .

الشخصية العميقة . طبعا ان التعاطف مع الحركات الاستقلالية ، والصداقات المنسوجة ، رغم تزعزعها ، تحافـــظ على متانة بين الدول المغربية وبين الطبقة المثقفة الفرنسية واليسار السياسي من جهة ثانية . الا ان هؤلاء الاخيرين يرتعبون ، سوى بعـــض الاستثناءات القليلة ، في كل مرة تبرز فيها مفاهيم الاســـلام والعروبة . كما انهم يلاحظون من جهة اخرى ان المبادىء الانسانية: الكرامة ، والانسانية ، والحرية التي دعمها الليبراليون الفرنسيون قد اهينت على أيدي القيادات الحالية . المضطهَدون السابقون اصبحوا مضطهِدين . هذه الملاحظة ليست صحيحة بالنسبـــة للمغرب فقط ، بل تصح لكل العالم العربـــي وللعالم الثالث بغالبيته العظمى .

ان المثقف الفرنسي الذي بقي مثقفا ، والمثقف الثوري العربي الذي اصبح في السلطة ، من الطبيعي ان لا ينظرا الى العالـــم بنفس المنظار . في السلطة يتعلم شيئا فشيئا معرفة وقياس الضرورات اليومية ، وتغير العالم الاجتماعي ، وإلزامية التركيب والاختيار ، ويتآلف مع نفسية اخرى للانسان ، يصبح «واقعيا» وينحصر في ديالكتيك للحاضر او للمستقبل القريب . وأحيانا وبتأثير وسواس الواقعية تزل قدمه ولا يعي الواقع . علاوة على ذلك لا يهتم بأن يحكم فقط ، بل يريد ان يبقى في الحكم ، مما يفسد كل حس في عمله . في حين ان المثقف الفرنسي يريد ان يبقى وعيا وتأكيدا للقيم .

اما فيما يتعلق بالخارج وبحركة المظاهر ، فتتكلـم القيادات السياسية العربية لغة الانسانية ذات المنشأ الغربي ، وتحديدا الفرنسي . هذا المظهر هو حقيقة هامة مدركة ايضا في العالـــم الشيوعي ، حيث يؤكد دائما على مفاهيم الحرية ، والتكويـــن والتقدم كمحرك للروحية السياسية .

ان الفرق الجذري وسوء التفاهم ، يكمن في كون الانتليجنسيا الغربية ، وقطاع واسع من الطبقة السياسية تؤمن بهذه الانسانية

العالمية ، بينما تجاهر بهذه الانسانية القيادات العربية ، وقيادات العالم الثالث ، ولوقت طويل قيادات العالم الشيوعي (مع العلم أن هؤلاء قد انقلبوا الى نوع آخر من الانسانية) ، دون ان تلتزم بها داخليا .

لقد تجاوزنا هنا جوهر تفكيرنا وتحليلنا لنوضح مسألة يشعر بها الوعي الثقافي والاخلاقي الفرنسي بشكل مشوش ، وهي عنف السلطات والجماهير في العالم العربي والعالم الثالث . ان هذا الوعي لا يريد ان ينفي عمله السابق لصالح تحرر تلك البلاد . كما ان من الاكيد ان هذا الغرب قد نقل هذا العالم تقنيته للسلطة وللعنف التاريخي ، وأطره الايديولوجية والسياسية . هذه العناصر تآلفت مع تقاليد محلية وجدت فجأة واضطرت الى التكيف مع بنية الانا لتعطي صورة لمؤسسات غربية أزيحت سابقا. كل ذلك يفسر لماذا يريد الوعي الفرنسي أن يرى الا ضلالا ، ما هو حقيقة عميقة مخبأة بعناية عن النظرة الباحثة لهذا الانا الاعلى الخارجي الذي هو الوعي الاوروبي . مع ذلك يستمر الضيق ويتغطى بوشاح من الغموض ويتفجر في كل مرة تكون فيها الصلات الانسانية مستمرة ومباشرة ، وعندما نكتشف الاخر المتجسد في خصوصية يولد التحفظ ، وتولد اللعبة المزدوجة للوعي ، اشياء معلنة وخارجية ، وشكوك داخلية .. انه نفس الغموض الذي برز ، خلال الصراع العربي ــ الاسرائيلي في سنة ١٩٦٧ ، داخل الوعي التقدمي والفكري الفرنسي خصوصا عند سارتر وتقريبا في كل مكان عند المثقف المجهول . ان التهديدات العربية ، حتى اللفظية ، ضد اسرائيل قد ايقظت شبح تراص مخيف لم يكن حتى الان موضع شك ؛ ويبدو ان صلات لاوعية قد تجددت تربط عبادة القوة بالنفس العربية . لقد عادت تلك الصور القديمة . الخوف من «الجنون» العربي ومن «اللاعقلانية» العربية ، وتركزت في ظل ما قبل الوعي فكرة الاضطراب العميق للطبع العربي .

الموقف اليوم اكثر هدوءا وجدية . وعلى كل حال بمقدار ما يمثل الاسلام دينا لمضطهَدين سابقين فان المثقف الملتزم لا يهاجمه مباشرة وذلك لياقة منه ، اللهم الا اذا تم ذلك بواسطة مسلمين معادين للاسلام . كل المواقف ترتبط بالديالكتيك السياسي ، المواقف من العرب واسرائيل ، العرب والغرب ، ايران ومعارضتها الماركسية ، اندونيسيا ومذبحتها الشيوعية . ليس هناك من رؤية للمكان الماضي او المستقبلي للحضارة الاسلامية في المسيرة العالمية . ان المتخصصين ، الباطنيين والقلقين من الحداثة يطرحون على انفسهم موضوع القيم التي يمكن ان يجعلها الاسلام للمستقبل . هل يؤخذ العالم الاسلامي جديا كما هو ؟ وهل عنده رسالة للنشر ؟. وبينما تفتح الجامعات الاميركية ابوابها لأفضل مفكري الاسلام ، تبقى الجامعة الفرنسية مغلقة امام اي علاقة غير ابوية . ومع ذلك يستفيد المثقف الباريسي من واقعية تفوق مجتمعه لينصب نفسه استاذا متعاليا على كل العالم المتوسطي . في القرن التاسع عشر قام جدال بين جمال الدين الافغاني ورينان. اليوم يجهل الفلاسفة الفرنسيون بل يريدون ان يجهلوا جهود النهضة الفكرية العربية التي تمت بلغتهم ذاتها . هل المقصود احتكار حسود للمعرفة والذكاء ؟ ام هي اقليمية ثقافية ؟ ام الامران معا ؟

لو مد احد مفكري فرنسا يدا طيبة للمفكرين المسلمين ، لامكن الخروج بأسئلة اكثر عمقا واكثر اتساعا من تلك التي نراها تتكاثر على طرقات ثقافة ضيقة .

العلم الاوروبي والاسلام

١ ـ رينان : مؤرخ ايديولوجي .

ان القرن التاسع عشر هو قرن الفلسفة الوضعية (*) ، والنقد التاريخي وتفسير الاستشراق . ان رينان فكر مضيء لخص وحده كل الطموحات العقلانية لذلك العصر ، على الاقل تلك التي ذكرناها . انه مستشرق من ناحية عبريته (نسبة الى عبري) ، وبشكل اوسع من ناحية ساميته ـ ماسينيون يراه معاد للسامية ـ لكنه تقريبا ليس متأسلما . مع العلم انه اهتم بالاسلام عن قرب ، ومحاضرته عن «دين الاسلام والعلم» (١) لم ينته التعليق عليها ،

(*) الوضعية (كل فلسفة تعتمد على معرفة الوقائع وعلى التجربة العلمية، كفلسفة سبنسر وستيوات ميل ورينان ، الخ ..)

١ ـ الاعمال الكاملة ، باريس ، كالمان ـ ليفي ـ ١٩٤٧ ـ I ص ٩٤٥ ـ ٩٦٥ .

وذكرها ، وتأييدها او رفضها . ان أطروحته قد تناولت ابن رشد والابن رشدية (٢) ويمكن ان نقرأها اليوم كتحفة في المنهج والتنقيب والذكاء . اخيرا يمكن ان نلحظ في كل كتاباته وجود بعض الافكار عن الاسلام ، في «مستقبل العلم» (٣) احد اول كتبه ــ مع انه نشر فيما بعد ــ ، وفي «ذكريات الطفولة والشباب» (٤) الذي كتب سنة ١٨٨٣ ، مرورا بالمقال المخصص لـ Quatremère (٥) .

ان افكار رينان عن الاسلام لم تتطور خلال مهنته ، لكنها توضحت وتنظمت اكثر في محاضرته الشهيرة . ان الناحية التي تهمه في الاسلام هي تاريخ الفكر الانساني المعتبَر كمحور للتاريخ عموما . وهذا العالم «الفاسد» بحد ذاته لا يستحق ان نوجه له نفس العناية الموجهة الى البقايا النبيلة لعبقرية اليونان والهند القديمة واليهودا» (٦) لكن هذا العالم يشكل جزءا من تراث الانسان حيث «الصفحات الاكثر حزنا تتطلب مفسرين» . ان المجتمعات التي يحكمها رجال الدين حيث يشكل الاسلام النموذج الاكثر شيوعا و ــ الدولة الحبرية المدانة ايضا ، التي لا تمارس سلبياتها الا على رقعة ضيقة ــ تشكل نفيا لتفتح الذكاء وضربة موجهة للعقل ، اي انها أذى تاريخي .

ان الهجوم غير موجه على الاسلام في حد ذاته ولا على خصوصيته العميقة جدا ، ولا على قيمه الدينية والاخلاقية .

---

٢ ــ نفس المرجع III ص ٢٠ ــ ٣٦٥ .

٣ ــ نفس المرجع ، III ص ٨٧٧ .

٤ ــ كالمان ــ ليفي . نلسون ، دون تاريخ .

٥ ــ الاعمال الكاملة ، I ، ص ١٢٦ ــ ١٢٧ .

٦ ــ الاعمال الكاملة I . ص ١٣٤ .

حقيقة ان رينان لم يترك نفسه يعيد ذلك التقليد المسيحي الطويل من تبخيس للخصم الاسلامي . ان للعقلانية الوضعية حسنة في انها تضع جميع الاديان على مستوى واحد دون ان تلتزم بأحدها . وما يبشر به رينان ليس معاديا من حيث المبدأ لكل فكرة دينية بحد ذاتها . انه يعترف في «مذكراته» بأن كل ما لديه انسانيا واخلاقيا يعود للقديس «سيلبيس» وهو يبقى مسيحيا في ذوقه وزهده . بنفس الطريقة يعترف ان الاسلام قد أحدث فيه دائما انفعالا عميقا لدرجة انه ما من مرة دخل الى جامع الا وتأسف لانه ليس مسلما . كذلك ان العظمة المنزوعة عن الاسلام الديني تناقض عنده ما يثيره الشرق كشرق من اشمئزاز «بانتفاضه وتفاخره ومكره» .

اخيرا ان رينان مؤرخ ومفكر ، يدرك ما قدمته الاديان للانسان من اجل السيطرة على سيئاته . بمعنى آخر ان نظرته للدور التاريخي للاسلام ، مع كونها غير كافية ، وغير عادلة ومختصرة ، فانها تبقى أقل كاريكاتورية مما ينسب اليه ، وان الاسلام في كل الحالات ليس مفصولا عن التراث الديني الهائل للانسانية .

يؤخذ على رينان انه مسؤول عن تشابك الفكر الشرقي ، وعن صد تطور العلوم في بلاد الشرق . انه يتناول موضوع الاسلام انطلاقا من كونه مؤرخا للعلم والافكار . في محاضرته «دين الاسلام والعلم» يعبّر ببلاغة عن توجه تحليله النقدي .

في مرحلة اولى ، ان العرق العربي ، العنصر القيادي في المجتمع الاسلامي ، المنهمك بالفتح وبتنظيم الامبراطورية ، «المعاد بقوة للفلسفة اليونانية» وللنشاط العقلاني ، «محصور كباقي الشعوب السامية في الدائرة الضيقة للغنائية والنبوّة» (٧) لم يهتم لا بالعلم ولا بالفلسفة . في اليوم الذي انفتحت فيه السلالة

---

٧ — الاعمال الكاملة III . ص ٨٥ .

العباسية على العنصر الفارسي ، ذي العرق الهندي ، الـــذي استطاع الحفاظ على عبقريته ، تم توسع كلا الاثنين . من القرن التاسع حتى القرن الحادي عشر في الشرق ، ومن القرن الحادي عشر حتى نهاية الثاني عشر في اسبانيا ، ملأت الحضـــارة الاسلامية فراغا هائلا ووضعت نفسها شعلة للفكـــر الانساني ، مستعيدة ومخصبة الارث اليوناني ، وذلك لتمريـره لاوروبا . لكن هذه الفلسفة ، حسب رينان ، لم تكن لا عربية ولا اسلامية .

لقد تفتحت هذه الفلسفة في اللحظة التي اكتمل فيها الدور القيادي للعرب في الحضارة الاسلامية . واذا كانت اللغة العربية قد استخدمت لتمرير الفلسفة فذلك لانها نجحت في فـــرض واستمرار دورها كلغة ثقافة ، تماما كما كانت اللاتينية فـــي العصور الوسطى . وكما ان روجيه باكـــون Roger Bacon الذي كتب باللاتينية لم يكن لاتينيا ، كذلك ابن سينا الذي كتب بالعربية لم يكن عربيا . ان الـ Latum ليست اكثر مسؤولية عن السكولاستيكية (*) القروسطية ، من مسؤولية شبه الجزيرة العربية عن الفلسفة المسماة عربية .

هذه الاخيرة ليست اسلاميـــة . ان السوريين والحرّانيين والنسطوريين هم الذين خلقوا شروط وجودها : ان السلالـــة العباسية الحاكمة شجعتهم في عملهم الضخم من ترجمة ونقل ، لانها تخلصت من ثقل عروبة فظة ، ولان التوفيقية الحضارية التي غذّت ملوكها الاوائل قد وجهتهم نحو عوالم غريبة عن الالهـــام المركزي للعروبة .

لكن اضطهاد الدين الاسلامي لم يبرز على مستوى جهـــاز

(*) سكولاستيك : نسبة الى «سكولا» المدارس الفلسفية الشهيرة فـــي العصر الوسيط ، حيث سادت فلسفة ارسطو في التدريس . ـم ـ

الدولة . ان الدين لم ينجح في فرض قيوده الثقيلة ، لا على مستوى السلطة العامة والدوائر التي حولها ، ولا على مستوى الجماهير التي لم تعتنق الاسلام بعد . وهكذا كان المركز العلمي مجتمعا غير اسلامي (حرانيين، نسطوريين) والوكلاء السياسيون الحماة كانوا خارج الضغط الاسلامي . اخيرا ان الفلسفة المسماة «اسلامية» كانت في ذروة كلاسيكيتها ممثلة بعناصر غير مسلمة: اذا كان البعد الانساني لم ينقص ابن سينا ، فان عقلانيته كانت تساوي هذا البعد ايضا ، ولكن يمكن ان نضيف ان كل حياته الشخصية والاخلاقية كانت متحررة من نير الممنوعات الدينية (٨) . ان مادية نظام ابن رشد لا شك فيها . ان فكرته دون ان تنفي ظاهريا الوحي ، فانها تعيد بناء العالم وفق حدس آخر غير ديني اساسا . يصف رينان تيار الفلسفة الكبير كتطوري وأقلية ، كجسم غريب في الثقافة الاسلامية ، مهما اتسعت عناصر مكوناته.

في الواقع ، ان التأملات الاسلامية النموذجية ، عدا التمزقات التي سببتها ، يجب ان تعتبر اكثر تمثيلية للفكر الاسلامي . ان الطوائف تركت لنا لوحة كاملة تقريبا . الخوارج ، الشيعة وتشعباتها ، الكلام ، الاشعرية : تلك هي خميرة الاسلام الصحيح. ولدت من حاجة داخلية ، مستوعبة في داخلها كل تكاملات الدين والثقافة الحيتين ، ومنتشرة بمجهود داخلي ، وتبقى الطوائف والفرق في صلب تراث الاسلام ، وهذه ليست حال الفلسفة على الاطلاق .

الفلسفة لم تكن اسلامية في مضمونها ، ولم يسمح بها الا في القرون الهجرية الاولى (القرن التاسع ـ القرن الثاني عشر من

---

٨ ـ لاحظ رينان بدقة حياة الفلاسفة المتعية : حول ابن سينا راجع ابن خلدون Wafayât الذي يبرز حسيته المدهشة .

العصر المسيحي) لان الاسلام لم يكن قويا ليستوعبها او ليخنقها . في مرحلة تطورها الثانية ـ بدءا من القرن الثالث عشر ـ غزت القوى المتعصبة الواقع الاجتماعي بأكمله ، واحرزت نصرا حاسما على حرية الفكر . وكان ان فرض نوع من التحقيق، معاييره وعنفه كان ابن رشد احد ابرز ضحاياه . هناك عنصر آخر من الشرح يدخل في الحسبان ، وهو ذو طبيعة جغرافية ـ سياسية : القسمة بشكل جماعات للمجتمع الاسلامي ، الى شعوب برابرة وجاهلة ، بربر وأتراك خصوصا . «ان الاسلام في الفترة الاولى ، حيث كان ملغوما بالطوائف وموازنا بنوع من البروتستانتية ، الأقل تنظيما وتعصبا مما كان عليه في العصر الثاني عندما سقط في أيدي التتار والبربر ، تلك الاعراق الثقيلة المتوحشة ، والعديمة التفكير» (٩) .

اذن ان الفلسفة الاسلامية قد وجدت ليس بواسطة الاسلام، بل رغما عنه ، كذلك العلم الغربي قد ولد في الصراع ضد الكثلكة. لا يمكن لأي نهضة علمية وفلسفية بين الشعوب المسلمة ان تتحقق اذا لم يبعد الضغط الديني مسبقا . في رد رينان على جمال الدين الافغاني (١٠) ، المزوج بكل السذاجة العنصرية لذلك العصر ، يقول «ان المسلمين هم اول ضحايا الاسلام» . وكما فعلت أوروبا ، ما عدا اسبانيا في العصور الوسطى ، على المسلمين ان يكسروا قيود الطغيان الديني .

ان رؤية رينان تبسيطية ومعقدة في وقت واحد (١١) . ان

---

٩ ـ «الاسلام والعلم» ـ الاعمال الكاملة ـ I . ص ٩٥٥ . الفكرة مستقاة على الارجح من فولتير في كتابه «محاولة عن العادات» .

١٠ ـ نعلم ان الافغاني قد رد على محاضرة رينان «دين الاسلام والعلم» . رد منشور في لومونيتير بفرنسية ممتازة .

١١ ـ الوجه العنصري سنتركه جانبا لانه أدين عدة مرات .

الفكرة القائلة بأن الثقافة الاسلامية قد مرت بعصرين أدى الثاني فيهما الى الجمود ، كانت مقبولة فعليا لفترة طويلة . لكن هل كان المقصود بالموافقة انحطاط عام للحضارة ، ام تراجع لم يمس الا نظام الثقافة ؟ في كل الحالات يبقى تفسير رينان سطحيا ، لانه ليس من الثابت ان سيطرة الفكر المتزمت على السياسي والعقلي والاجتماعي ، هو الذي سبب انحطاط الثقافة الاسلامية . من الموافق ايضا الحديث عن عدة عوامل أدت الى تقلص في الحضارة ، تقلصا كان دون شك ، ضمانة لبقائها . في الواقع ان الغليان الرائع في حرية الفكر في القرنين العاشر والحادي عشر ، يبرهن على الغنى الشاسع للثقافة الاسلامية : كم من التيارات الثورية مثل الخوارج والقرامطة قد وجدت وحاربت التزمت السياسي الديني ، وكم من الفلاسفة قد تحرروا من السيطرة الفكرية لذلك العصر – لكل عصرهم ، الاسلامي المسيحي ، او غيره – وأن يعلن شخص مثل ابي العلاء في وحدته المؤلمة ، انه غير مؤمن . كل ذلك يكذّب بوضوح الافكار التي تتحدث عن تراص اسلامي ، والتي تريد أن تستنتج غنى الاسلام من المقدمات المحمدية ، كما في اي قياس تبسيطي . لقد تجنب رينان ذلك جزئيا ، لانه لم يتمكن من تحديد لا مفهوم الاسلام ولا مفهوم العروبة بشكل صحيح . انه يشبّه الاسلام بالجهاز اللاهوتي ، وتحديدا بالاورثوذكسية المنتصرة للقرن الثاني عشر ، أما العروبة فتتقلص الى تلك النواة البدوية في شبه الجزيرة العربية ، بالشكل الذي انكشفت فيه الى العالم في القرن السابع . هذه نظرة جامدة للتاريخ . فالعروبة ليست مفهوما عرقيا ولو انها كانت كذلك في البداية : انها البؤرة الثقافية التي اتت لتصب فيها كل العبقريات الانسانية المتنوعة . اما الاسلام ، فيبقى دينا قبل كل شيء ، وهذا صحيح ، لكنه يؤثر في أعماق حياة الناس كما في التعبيرات الاكثر سموا . ان ابن سينا وابن رشد ليسا اذن نتاج

الحضارة الاسلامية فقط ، بل نتاج الاسلام ككل ، من حيث تكوينهما واخلاصهما لجماعة انسانية وتاريخية . ومن الخطأ القول ان اشخاصا ليسوا مسلمين قد اسسوا الفلسفة .

اما بالنسبة الى الدور الذي يقوم به الدين في التعتيم على العقل ، فتلك فكرة عامة تتجاوز مجال بحثنا . من الثابت ان العقلانية العلمية والفلسفية ، واجهت في اوروبا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر ، معارضة قوية من جهة الكنيسة، لكنها برزت كحركة ثقافية مستقلة بالنسبة للتعاليم الدينية ، وبالنسبة للمؤسسات الجامعية القائمة . هذا بالاضافة الى ان ولادة الفكر الحديث ، وكل الكوادر العقلية للمجتمع قد صنعت في فرنسا خلال القرن الثامن ، عبر نقد جذري للدين ــ يقترن اساسا في مثله وعاداته مع العالم القديم ــ وفي المانيا ، بواسطة فلسفة متحررة جزئيا من سيطرة الايمان ، وذات اتجاه «استقلالي» . لكن هذه الظاهرة مرتبطة بتغييرات عميقة في المجتمع والسياسة والذهنية . ان ولادة العالم الحديث ، التي تمت ونجحت في الغرب على امتداد اربعة قرون من النضال والجهود ، هي انجاز كوني ضخم ، انها احد العصور الانسانية الصعبة ، حيث يعاد تحديد مصير الانسان في كليته . ولا يمكن اعادته الى الوضعيات القديمة ، او الى اغلاقه ضمن قوس قروسطي ديني بحت .

تحرر الانسان ، لاول مرة في تاريخ الحضارة ، من ثقل الدين والغيب ، في نفس الوقت الذي سيطر فيه على الطبيعة ، وبرز الى العالم . ان مساهمة الثقافة الاسلامية اذن ، لم تكن بما قدمته للعالم فقط ــ وهذا لا يتكلم عنه رينان مطلقا ــ بل لانها صانت الارث اليوناني ، وحافظت من القرن التاسع عشر حتى القرن السادس عشر على فكرة أولوية ووجود هذا الارث . واذا كان من الصحيح ان الانسانية والفكر الجديد في الغرب ، لم ينطلقا في القرن السادس عشر ، الا عبر العودة للمنابع اليونانية ،

متجاوزين العرب ، فان لهؤلاء يعود الفضل ، ومن وجهة نظـــر غربية ، في ان يستمر ، عبر السكولاستيك ، مفهوم وأرث ثقافي غير مسيحي ، كمصدر للمعرفة العقلانية . بشكل عام ، وحتى في الاسلام ، يمتزج الديني بالثقافي : انه يرتبط بقوة ما هو مكتوب ومفكّر ، ويفرز بوجوده نشاطا ما للفكر . لهذا السبب ، مـــن منظور ديالكتيكي للاشياء ، شكّل الاسلام والكنيسة غالبا ، حواجز امام البربرية .

ان الليبرالية الانسانية لاوروبا ما كان يمكن ان تستنتج من العصور القديمة ، كتطور طبيعي لارهاصات الفكر القديـــم دون التوسط المزدوج ، السلبي والايجابي ، للمسيحية (١٢) . ايجابي ، لان الرسالة الانجيلية قد طبعت الرجل الغربي الى الابد ؛ سلبي لان اضطهاد الكنيسة قد افرز ، جدليا ، نقيضه . كذلك الامـــــر بالنسبة للعقلانية الاوروبية التي مددت ونفت فـــي نفس الوقت التيار الديني . انه لمن المدهش ان الوسط الاجتماعي للاكليريكيين هو غالبا في اساس مخترعي العقلانية الكبار : ان التبحر والتنقيب يعود الى الـ bollandistes واليسوعيين ، الذين كان فولتـــير تلميذهم ، والذين نشروا الثقافة الكلاسيكية المعاد اكتشافها في عصر النهضة . «كانت» تأثر بتقوية أمه ، «هيغل» كان في البداية فيلسوفا للدين ، ورينان نفسه كان من أتباع القديس «سيلبيس» .

بشكل ما ، نحن نتفق مع رينان في التفكير ان اي نهضـــة ثقافية وعلمية لا يمكن لها ان تتم حول الارث القديم من حيث انه

---

١٢ Needkam يقدم فكرة مماثلة في كتابه «العلم والحضارة فـــي الصين» ، مترجم ومختصر من الانكليزية الى الفرنسية تحت عنوان «العلـــم الصيني والغرب» . باريس ــ دي ساي ــ نعود فيما بعد الى التأثير السيء للاصلاح المعاكس .

موجّه للبحث العلمي بمناهجه الخاصة . مع ذلك ان فكرة النهضة لا يمكن ان تتأكد الا على قاعدة نواة قديمة ، تكون هدف دراسة وفخر واستعادة . عموما نحن نطالب ايضا بتحرير المجتمع والانسان الاسلامي من السيطرة الدينية . الا ان الشروط الحالية لا تعيد الانتاج ميكانيكيا لنفس تلك الشروط التي عرفتها اوروبا من القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر ، مع تعجيل الحركة في القرن التاسع عشر . ان كل أطروحتنا تهدف تحديدا الى التأكيد المبسط للحلول الجدية التي ينبغي ان تطبق على المصير العربي ـ الاسلامي ، ومنها الديالكتيك بين القديم والحديث . وهكذا نكون قد ادخلنا الاسلام في كيان جديد ، الشخصية الايديولوجية ـ الثقافية التي تركب وتعيد إحياء الترسبات القديمة ، مثلما تتوجه نحو الحداثة . ان الحداثة الصافية هي عملية تفكك وتركيب مستمرة لا تستند الى اي شيء صلب : لكن هناك شيئا من الجمود في كل مصير جماعي (١٣) .

ان سقوط اتاتورك يبرهن اننا لا نعيد بشكل مصطنع تاريخا صُنع في مكان آخر والا ننقطع عن مصادر الطاقة للجماعة المعطاة . هنا يطرح الموضوع الاساسي للشق الذي سيحصل داخل الاستمرارية التاريخية . لقد حصل ذلك في اوروبا ذاتها ، في فرنسا ، اي عملية كسر متبوعة بمحاولة لرأب الصدع . هل يجب ان توضع هذه اللحظة ، في حالة الاسلام ، قبل اي عملية تركيب ؟ اي كهدم وصراع ؟.

---

١٣ ـ حول الـ obchtchina ، كانت لماركس محاولة عن القديم ، والعفوي ، والثابت والجامد . «عن اميركا وروسيا» ، تأليف ج.ج. لنز . باريس. منشورات دي ساي ، ١٩٧٢ ، ص ٢١٨ .

نحن ايضا امكننا القول والتفكير في مكان آخـر (١٤) ، أن الاسلام كان لديه ميل لتجميد تناقضاته خلف حجاب جماعية مغطاة احيانا بالعنف . على المستوى الاجتماعي مثلا لم تنتظم الاقطاعية كما حدث في الغرب ، ولادة البورجوازية قد أجهضت ، واذا كان هناك ايديولوجية معارضة ضمن الجماعات الاسلامية ، فاننا لا نجد شبيها للصراعات الجماعية التي تفجرت في «فلاندر» في القرن الرابع عشر .

على المستوى الديني ، لم يبلغ الفكر المتزمت اطلاقا ، درجة التنظيم والاضطهاد التي عرفتها محاكم التفتيش ، كذلك طبقة الفقهاء رغم اندماجها في جهاز السلطة في العصر الاسلامي الثاني، فانها لم تصبح مثل سلطة الكنيسة . هذا لا يعني ان التاريخ الاسلامي لم يعرف شيئا من الجمود على الاطلاق ، بل ان عدم ثبات الممالك ، والتاريخ السياسي المبهم ، اظهر ثبوتية كبيرة تولدت من تحييد القوى الموجودة ، ومن نزع سلاح التناقضات العميقة .

ومن الغرابة ، ان الاسلام الديني لا يملك نفس قوة المقاومة المنظمة كتلك التي للمسيحية : ان التجربة قد برهنت انه في كل مرة تطال الحداثة الدولة او قوى اجتماعية اخرى معجبة بالحداثة، تتهدد بالانهيار . ان الدينامية الداخلية التي نشرت الاسلام في العالم قد عملت لوحدها ودون اي تنظيم لمساندتها ، لم تجد المساعدة في اي طبقة اجتماعية محددة ، ولا في اي نظام فكري دفاعي ، لقد استمرت وحاربت من اجل بقائها .

بتأثير ديالكتيك مميز للتاريخ ، كما بتأثير دينامية اساسية ،

---

١٤ ــ الشخصية والمستقبل العربي ــ الاسلامي . باريس . منشورات دي ساي ، ١٩٧٤ .

لكن يكون رفض الاسلام شرطا لكل تجديد كما يتوقع رينان .

II ـ سيكولوجية الاستشراق .

هامشية مزدوجة .

كمستشرق ، يندرج رينان بكتاباته بتأثيره ، وبحياته كلها في قلب الحركة الثقافية الاوروبية في القرن التاسع عشر . ان قسوته تجاه الاسلام تعود لرؤية كاملة متساوية عن التقدم الثقافي . الدولة الدينية ، الاضطهاد الديني ، هما اخيرا مراحل تطور الانسان ، من خلالهما مرت اوروبا ذاتها الى خسارتها الكبرى ، التي عادت وتحررت منهما .. انها ليست حالة الاستشراق الاسلامي . ان اوروبيته مؤكدة كوحدة تجاه اسلام متراص ومستمر . لقد قام كل بدوره ، المسيحية والعلمنة المعاصرة لاتهام الاسلام اعتباطيا ، إما بنقص في الروحانية واما بالجمود التيوقراطي . لذلك ان المستشرق الكلاسيكي هو الاكثر غربية . وكأن تلك الصلة المطولة مع ثقافة اخرى ، تعيد له وعيه الحاد بتميزه الذي يؤكد عليه خوفا من فقدانه او ذوبانه . هناك دوما مأساة اتصال ثقافي . مأساة انطولوجية وعامة للفَرق بين الناس . مأساة وجودية وثقافية عندما تعاش بشكل فردي . الاتصال السطحي يؤدي الى الشعور بالغرابة . تعميقه يهدد بتفكك الانا ، وتفجير انسجامها ، وانهاء تأكيداتها والى صدمة القيم . هل للرد على هذا الخطر يبقى المستشرق قابعا في وحدة الاوروبية المتفوقة ؟

وفي حين ان المثقف الناقد يشك في مجتمعه ، والاتنولوجي «عالم بالسلالة» يحاول الهروب منه احيانا ، فان المستشرق يؤكد على نموذجية مصير اوروبا . وهكذا يُحصر الاسلام في عملية مواجهة حضارية مع الغرب . ويسير تاريخ الاسلام لا وفق

ديناميكيته الخاصة ، بل كانعكاس شاحب ومعكوس لتاريـــخ الغرب . لنأخذ مثلا على ذلك ، شخصية محمد . نلاحظ انه ضمن كل تحليل لهذه الشخصية تنساب عملية مقارنة مع المسيح . اذا كان محمد غير صريح فذلك لإن المسيح كان جريحا ، واذا كـان متعدد الزوجات ، وحسيا ، فلأن المسيح كان عفيفا ، واذا كـان محمد محاربا وسياسيا فذلك استنادا الى يسوع مسالم ، مغلوب ومعذّب . ان غرابة الاستشراق الاسلامي على هامش الجســم المركزي للتراث الفكري الغربي ، كونه يطرح نفسه ناطقا باســم الغرب . لذلك ان القطاعات المتغربنة فعلا من الوعي العربي ، سواء في رؤيتها الايديولوجية للعالم او في تكوينها المنهجي ، يمكنها على الاقل ان تواجه هذا الاستشراق كنتاج غير صادق للغرب ، او على الاكثر ان تأخذه كلحظة من وضعية معطاة ، حيث العلاقات غرب ـ شرق كانت محكومة بالايديولوجيا الاستعمارية . من جهة ثانية ، ان الوعي العربي الصافي ، الذي لا يريد ان يبحث عن سلطة روحية او ثقافية خارج المنطقة العربية ، يعطب المنهج الاستشراقي، كمنهج خارج عن العروبة ، عاجز عن سبر أعماقها ومحرّف لاهدافها . ذلك هو غموض وضعية المستشرق الذي لا يعرف في نهاية المطاف الى اي جمهور يتوجه . ان الغرب لا يهتم بالاسلام الا باعتبـــاره قطاعا هامشيا عنه ، لذلك عندما يتوجه المستشرق لجمهور غربي فانه يبسط ، ويبخس قيمة معلوماته . اما عندما يتوجه الى أفق اسلامي بحت ، فانه يبقى في صلب الموضوع . وما كان هامشيا يصبح مركزيا . ولانه ليس للانسانية وطن موحد ، لا يمكن لعلم المجتمعات والثقافات الخاصة ، وفي طليعتها التاريخ ، ان يكون علما غير مجسد . ولكن لهذا السبب ذاته وباسم العلم ، يلمس المستشرق بفظاظة، وأحيانا بكره (هذه حالة لامنس مثلا) لا موضوعا جامدا للمعرفة بل حقيقة حية ، محبوبة ، وملأى بمعاناة الناس واخلاصهم وموجودة في النواة العميقة للأنا .

من هنا هامشية اخرى ، وهي هذه المرة بالنسبة للشرق ،

ليست هامشية الموضوع بل هامشية المنهج . لولا وجود هـذا الحذر المتبادل ، لأمكن للاستشراق ان يساهم بقوة في ازالـة الخرافة عن الاسلام البطولي ، بنفس طريقة التفسير الليبرالي في ازالة الخرافة عن الازمنة التوراتية او تاريخ المسيحية . ان للعلم سلطة استثنائية ينبغي قبولها وإلا خرجنا عن ديالكتيك التاريخ . لكن هذا الديالكتيك نفسه يقبل بوجود منطقة من الظل متعـذر تبسيطها للعلم المجرد ، تدافع عن نفسها بقوة . عندها لا يقاس التقدم بترك الذات او بنفيها . بمعنى آخر ان الضغط من اجـل الهوية عليه ان يجد نقطة توازن او وصل مع حقوق الحقيقة ، والمفترض طبيعيا ان الاستشراق قد تحرك في دائرة الحقيقـة الابدية الجدية والموضوعية .

من الخواف (*) الاسلامي الى الخواف العربي :

ان اوروبا التي يرجع اليها الاستشراق ، هي اوروبا مسيحية وقروسطية ، كأن ثورات القرن التاسع عشر لم تدكها بنفَسهـا الهدام . ان رؤيتها لسيكولوجية الاسلام هي رؤيـة جامدة . انماط انسانية بسيطة وثابتة تنتصب امام أعيننـا : العربي ، المسلم ، البربري ، التركي ، ذوو صفات ثابتة ، ثابتة جدا دون شك . بنفس الطريقة كل غنى «الثقافة» الاسلامية مُمتص بجدول وضعي لا يعتمد على تحليل متأن مسبق ، لكن على حدس يود ان يظهر بلمحة بصر جوهر هذه الثقافة . ويبرز عدم القدرات ، مثلا عدم القدرة على «تصور الحياة ككل ، وعلى فهم كون أي نظرية للحياة عليها ان تغطي كل الاحداث وأن تميل للتأثر بفكرة واحدة وجهل باقي الاشياء ..» .

(*) الخواف : الخوف غير الطبيعي : المرضي الخوف المرَضي .

حسب ماك دونال (١٥) هي عدم القـــــدرة على ادراك الميزة اللانفعية للمعرفة ، وهو يرى مع فون غرونبوم (١٦) انه عجز عن العلم ، عن التكنيك او عن العقلانية التي يوسعها آبل و بوسكيه . ان لائحة نقائص الاسلام لا تنتهي . لن نركز اذن على هذه المسألة، لكن هناك شيئا معبرا ، اثناء ندوة بوردو ان يقوم العالِم الغربي الصادق والمؤرخ الكلاسيكي ، بقوة ، ضد بعض التأكيدات الجازمة النابعة من مانوية ساذجة ، تواجه بين غرب ديناميكـــي وشرق ملعون . باختصار ، ان الاستشراق المتطرف مع تأكيده بقوة على اوروبية جماعية ، يضع نفسه خارج ما هو عالمي وخارج ديناميكية الاتصال ، مع العلم انه حتى الاستشراق الجـدي ــ اساسا ذو تقليد الماني ــ لم ينجح في ايجاد النقطة الحساسة التي من خلالها يتم الوصل بين داخلية الثقافة وخارجيتها . هناك مكان واســع مخصص للاقليات المسيحية واليهودية وغيرها في دراسة تاريخ الاسلام : ان اهتمام المؤرخ الاجتماعي يتجه نحو وضع هــــؤلاء الاقليات ، كما يتجه اهتمام مؤرخ الثقافة نحو مناطق المواجهـــة والتأثير وجهات الاختلاط ، حيث يضيع تحديدا ما هو شرقي وما هو عربي او ما هو مسلم . ان بيكير يصل الى درجة رد الثقافة الاسلامية الى هللينية اصبحت آسيوية شيئا فشيئا . لكن ما هو رؤية شاملة عند بيكير للتاريخ الانساني وللشبكة الداخلية العميقة لتشعباته ، يتراجع عند لامنس الى عملية نفي للاسلام خـــارج ذاته . في كتابات هذا المؤلف يبرز الحديث عن النصر العربي في

---

١٥ ــ يذكره وابردنبورغ في «الاسلام في مرآة الغرب» . باريس ، لاهاي . منشورات موتون ١٩٧٦ . ص ١٩٦ .

١٦ ــ الاسلام القروسطي ــ الترجمة الفرنسية . باريس بايو ، ١٩٦٢ ، ص ٢٥٢ .

القرن السابع، كنقطة انطلاق لتقلص او لتحلل المسيحية الشرقية.
ان تعاطفه يذهب بمجمله نحو القوى المعادية للاسلام أو الى ما يتصوره هو كذلك ـ مثلا مملكة الامويين ـ ويذهب الى أبعد من ذلك فيصب كل حقده على عائلة النبي ، خصوصا على علي كتجسيد للمثال الاسلامي الجديد ، وكمبدأ شؤم حطمته لحسن الحظ عودة القوى القديمة ، على الاقل لفترة من الزمن . لان الامويين ارتبطوا بالتقاليد البدوية الاكثر غرابة بالنسبة للدين الجديد ، ولانهم اعادوا تأكيد استمرارية اجتماعية وخصوصا تفوق الارستقراطية القرشية المعادية للاسلام ، باختصار لانهم وسعوا تأثير سلطتهم في دائرة حيادية موضوعيا ومعادية ذاتيا بالنسبة للنواة الدينية للاسلام ، اصبحوا أبطال مقاومة لسيئات الثورة .

نجد نفس التشويه الفكري عند دوزي (١٧) في تحليله لمسألة الـ Harra حيث يبرز وبشكل فاقع ديالكتيك الكره . في سنة ٦٨٢ يقوم اهل المدينة ، باسم الاسلام ، بعصيان ضد الخليفة يزيد الاول . ليوقفهم ، يرسل يزيد احد أشرس قادته وهو مسلم ب عقبة المرّي . يقع بين القتلى عدد كبير من الصحابة ، ومع ذلك فان المؤرخين العرب القدامى أمثال الطبري والبلاذري قد ذكروا الحدث بجدية. لكن فيمنتصفالقرنالتاسع عشر الاوروبي، يكتب عن الحدث مؤرخ هولندي بالفرنسية (دوزي): فيتأثر ليس بدافع التعاطف مع القتلى ، لكن بدافع التعاطف مع عمل يزيد . لأن يزيد بالنسبة له قد سحق الاسلام المتغطرس والايديولوجي لمدينة النبي . بالنسبة لدوزي ان القمع في الـ Harra هو «رد فعل المبدأ الوثني ضد المبدأ الاسلامي» (١٨) وان «عرب سوريا

---

١٧ ـ تاريخ مسلمي اسبانيا . لايد ١٩٣٢ ـ I ص ٦٣ ـ ٦٨ .
١٨ ـ تاريخ مسلمي اسبانيا I ص ٦٧ .

قد صفّوا حساباتهم مع ابناء هؤلاء المتعصبين الذين استباحــوا دماء آبائهم» . ان قدامى «النبلاء» المكيّين تحالفوا مع الارستقراطية البدوية ليضربوا في قلب «النبلاء» المسلمين الجدد الناشئين مع القتال والحرب والفتوحات . وكاتبنا لا يملك الكافي مــن الكلمات القاسية لهذه «الطبقة» الجديدة ، ولممثليها أمثال حسين وابن الزبير .

منذ زمن طويل اعطى فيلهاوزن للحقيقــة مالها (١٩) ، وشرح كمؤرخ قريب من النصوص ، ان وجهة نظر كهذه تستند الى رؤية خاطئة تماما للتاريخ السياسي للاسلام البدائي . حقيقة ، هناك شيء آخر غير التفسير السيء للوثائق .

تلتقي هذه الفرضيات في العمق مع اللاوعي الغربي : لقهر ما في الشرق من غيرية مقلقة يجب مد اليد لكل ما يحتويه هذا الشرق مما هو غربي : المملكة الاموية ، الهللينية ، بعض مظاهر الصوفية (الحلاجية هي «دين الصليب») . باسم العروبة الارستقراطيــة البدائية ، يدين لامنس و دوزي قوة الاسلام الناشئة . حاضرا ، وبتأثير عكسي ، يدين ضمنا بعض الوعي المستشرق (٢٠) العروبة المعاصرة باسم الاسلام القديم ، ويصبح مدافعا عن الاسلام ، ثم وبحركة معاكسة يصبح عنده خوف العرب . الاسلام حاليا هــو المنظور كقوة روحية وكتوازن ؛ اما بالنسبة للعروبة فانها قد ثبتت كل الجنون المسيحي الذي لا يقتلع من الشرق . ان الاستشراق ذو الخوف الاسلامي من نهاية القرن التاسع عشر والنصف الاول من

---

١٩ ــ «المملكة العربية وانحطاطها» ــ الترجمة العربية ، ١٩٥٨ ــ ص١٥٥ .

٢٠ ــ خصوصا الامريكي ، الموجه نحو العلم السياسي . والوعي العامي الغربي اكثر عدائية للعرب من الاسلام عندما يستطيع ان يفصل بين هذيــن المفهومين .

القرن العشرين ، والاستشراق المدافع عن الاسلام من النصف الثاني للقرن العشرين ، ينتميان حقيقة الى لحظتين من الوعي الغربي الهامشي ، تعودان بدورهما الى لحظتين من تاريخ الغرب كله . في الحالة الاولى يشع ايمان شبه مطلق بقيم الغرب ، بالمسيحية والعقلانية ، وفي الحالة الثانية يتواجد الشك ، لا بل الامتعاض امام ما يمكن اعتباره كفساد وعدم روحانية في الغرب . وهكذا يتعارض المستشرق الكلاسيكي والمستشرق المعاصر في درجة انتمائهما لعصرهما ، ليتلاقيا بشكل افضل في الانتماء الداخلي لنفس المجموعة من القيم ، المهانة هنا والمنتصرة هناك . والانسانية الغربية اليائسة ـ المسيحية بشكل خاص ـ تنفتح على التسامي العالمي ، لان يأسها يجعل تحديدها للاسلام كما لكنز مخبأ منذ زمن بعيد واكتشف حديثا ، وترتجف لئلا تفسد في التشتت العالمي للفكر .

وهكذا يموه الاستشراق الحالي مواقفه : المحور الاكثر عدائية للاسلام، خصوصا ، لا يمثل الا تيارا أقليا . لقد تطور آخذا في الحسبان لا تطور الحقائق الغربية فقط ، بل متكيفا ايضا مع الحقيقة الشاسعة التي هي النهضة السياسية للعالم الغربي . دون شك ، ان معنى النشاط الاستشراقي قد تغير . ولقد قلّص طموحاته الشاملة لينحسر نحو دائرة علمية بحتة . وبذلك ، ربح الاستشراق في تنفيذ اعماله ما خسره في البريق السياسي والفلسفي . منذ اليوم سيذوب علم «الشرق» في مختلف العلوم الانسانية التي يكوّنها بانتظار ان يسيطر العرب ـ المسلمون شيئا فشيئا على المناهج الحديثة في البحث ، ويفقد تقريبا كل سبب للوجود . عدا كونه حلقة صغيرة في سلسلة المعرفة العالمية في الاصل ، وعلى الاقل خلال قرن من الزمان (١٨٥٠ ـ ١٩٥٠) كان وجود الاستشراق مشروطا بعجز العالم الاسلامي عن معرفة ذاته : في حد ذاته كان دليل وصاية فكرية ، وتقليل من شأن الشرق .

مع ذلك يبقى الاستشراق مصنعا كبيرا للفكر الغربي . ان

الحضارة الاوروبية الاضطهادية والامبريالية كانت قادرة ان تتفتح على أبعاد الانسانية كلها ، كما كان لها شرف وضع امبرياليتها موضع تساؤل . وهكذا يمكننا ان نلغي وجهة النظر الاستشراقية بأن نضع انفسنا بكل بساطة ضمن رؤية غربية : على مستوى المنهج ، بأن نواجهها بالدقة النسبية لمناهج العلوم الانسانية ، وعلى مستوى الفكر العام الذي يحركها ، بأن نضع في المقدمة مفاهيم التعاطف والغيرية ، ومفاهيم المنطق الخاص للثقافة ، ونفند المحافظة السياسية التي لا تناقش بكل الترسانة الايديولوجية للتقدمية. معذلك فانها كانت وتبقى مجالا أوليا لنشر وتوطين مناهج العلم الحديث في الشرق .

موضوعات الاستشراق :

لنتفحص الان وبسرعة بعض الافكار العامة التي يطلقها المستشرقون الجدّيون والتي تعتبر نظرة حقيقية للاسلام . ان الاستشراق الغربي كان لديه عدة مفكرين كبار ، لم يُعرفوا ، ظلماء في مجتمعهم ، أمثال : غولدزيي ، بيكر وفيلهاوزن احد اكبر المؤرخين الذين انتجهم الغرب المعاصر ، وماسينيون ، النبي والعالم معا . . . بالنسبة لغولدزيي ، ينبغي البحث عن نبوة محمد في عملية قلب المثل الجاهلية . لقد استبدل الاسلام بالمردّة (٢١) القبلية المثال الديني بأوسع أبعاده ، الدين . لكن الاسلام رافق عملية جعل الدين دنيويا (٢٢) : لقد اراد ان يبني حكما لهذا العالم

---

٢١ ـ «دراسات حول محمد» ـ هال ـ ١٨٩٠ I . ص ١٠١ ـ ١٠٧ . (بالالمانية) .

٢٢ ـ «العقيدة والقانون في الاسلام» ـ ص ٢٣ في «الاسلام في مرآة الغرب» ، ص ٤٤ .

بوسائل هذا العالم . وهكذا أدخلت السياسة في الدين وأثرت عليه . ثورة اخلاقية في البداية ، ثم اصبح الاسلام دينا محاربا في مرحلته المدينية . لكن هذا البعد القتالي الذي يحتويه ليس نتاجا للتقلبات التاريخية التي سبقت انتصاره فقط : انه يعكس ايضا تأثير العقلية العدوانية التي هي العقلية العربية . كذلك ان الميزة العدوانية للدين الاسلامي، الفاتح ، الصارم في ثقته وفي حقيقته، ما هي الا امتداد للفكر العربي ، مع العلم ان غولدزيي يقول ان الاسلام في جوهره هو استسلام لارادة الله وهو خضوع وتبعية.

نجد تقريبا نفس الافكار في كتابات Snouk - Hurgonje . بالنسبة له ايضا «دخل الاسلام الى العالم كدين سياسي ، ودلالته العالمية ناتجة عن تحالف هذين العاملين المختلفين من حيث المبدأ» (٢٣) . يقدم النبي على انه ذو مزاج عصبي ، حساس ، ومنحرف بالنسبة للاخلاقية المسيطرة في مسقط رأسه وفي زمنه ، واع لتفوقه .

ان موضوعة قلب الاسلام للمثل ، والتحليل النفسي للشخصية النبوية وتصنيف الاسلام كدين صراع ، افكار كانت تغذي كل الفكر الاستشراقي في النصف الاول من القرن العشرين . ان هذه المسألة بحد ذاتها تمدد النظرة القروسطية للاسلام ، لانها اساسا اشكالية دينية وتعطي مكانا واسعا للنبي . انها ايضا تعبير لهذا العكس لتاريخ الاسلام الذي اشرنا اليه : ان تصنيف الاسلام كدين حرب يستند اساسا الى صورة المثال المسيحي . لقد ابتعد المسيح في تبشيره عن وسائل النجاح السياسية ، حتى ان مجده يقوم على خسارته . ان الكنيسة لم تقم امبراطورية ، لقد قلبت الامبراطورية القائمة ، وتسللت اليها

---

٢٣ ـ وادنبرغ ، نفس المرجع ص ٤١ .

كما الدودة الى الثمرة . دون شك ، ان التراث الديني اليهودي ، بعد «الاسر» ، جعل من المسيحية الدينية تعويضا عن الخسارة في العالم ، وفي أثره ابتعد الفعل المسيحي عن هذا التركيب الذي ركّبه موسى بين سلوك الشعب والطموح نحو الخلود . لكن الانبياء حاولوا ايضا ان يقنعوا مالكي السلطة كما تشهد بذلك عملية «العمادة» Baptiste . في مجال ثقافي آخر عن الفرس ، ركز مزدك جهده التبشيري على السلطان الساساني : ان نجاحه المؤقت ثم سقوطه نتجا من دعم الـ Kavâdh ومن ارتداده . ان بيكير الذي يضع نفسه ضمن رؤية واسعة لتاريخ الثقافات ، يدخل الاسلام في النهر الهلليني الكبير ، هذه الهللينية هي ذاتها التي انتجت المسيحية . وهكذا ان الفكرة القديمة التي سبق ان أطلقها في القرن الثامن حنا الدمشقي ، التي تقول ان الاسلام هو طائفة مسيحية ، مثل الآريوسية ، تعود لتجد نفسها تحت ريشة بيكير (٢٤) . ان العالِم الالماني اكثر من غيره يعيد للاسلام لونه الديني : انه دين الخلاص ، موجه نحو الاعلى ، هذا التوجه تحديدا هو ما استعاره من الهللينية المسيحية . الا ان ما لم تنجح فيه الهللينية ، رفعه الاسلام الى كماله لان التيوقراطية الاسلامية هي تجسيد لمثال شدّت اليه المسيحية عبثا لغاية الان (٢٥) . بشكل ما وحتى النهضة الاوروبية في القرن السادس عشر ، ان الاسلام بأشكال مستقلة ، هو الذي تحمل مسؤولية الارث الهلليني الروحي والثقافي ، بينما بانت اوروبا عاجزة عن استيعاب مادة هذا الارث والاحتفاظ بها . تم تحول التطور وحتى انه انقلب . النهضة الاوروبية تعيد اكتشاف الهللينية وتنسج على تصميمها المفهوم الجديد للانسان وللأنا . ان الانا ، بمعنى تأكيد الفرد ، هي

---

٢٤ ــ وادنبرغ ، نفس المرجع ص ١٣١ .

٥٥ ــ «دراسات حول الاسلام» ليبزغ ــ ص ٤٠٥ ــ I . (بالالمانية) .

اكتشاف صاف للغرب . الا ان الاسلام ، ذلك الغصن الآخر من الهللينية ، عدا كونه لم يصل لنفس نتائج الغرب بل انه كـــان يجهلها : فهو لم يدرك الانسانية كأساس للقيم الحضارية ولم يدرك الانا . وهكذا أكمل الهللينية «بشكل آسيوي اكثر فأكثر» ؛ ان الاسلام يبقى في جوهره «مزيج كامل من الثقافة اليونانية والتأمل الشرقي» . وعندئذ يكون الخلاص في أوربة حضارته اكثر فأكثر؛ ويظهر الاسلام كعقبة قوية امام تفتح الانسانية ، ويكون المستقبل الافضل لتابعيه بالتخلي عن قوة الصلات الدينية .

تبرز من فكر بيكير المتأثر بعصره مرحلتان للمستقبل : هللينية وانسانية . اما بالنسبة الى النتيجة التي يصل اليها فانها لا تفضي الى التجديد الممكن للاسلام عبر انفتاحه على الانسانية . انه يعتبر ان على المجتمع والثقافة الاسلاميتين ان يبحثا الى جانب الاسلام وحتى خارجه عن مبدأ الانبعاث وذلك عبر التبني الجماعـــي للانسانية الاوروبية .

لا ننفي ان الهللينية كانت دائما موجودة في كيان الاسلام . الا ان بيكير قد بالغ في هذا الوجود . يمكن ، ضمن نظرة شاملـــة للاشياء ، مختصرة الى اقصى الحدود ، ان نقبل ان الاسلام هو تعبير جديد عن الهللينية وعن فرعها الآخر الذي هو المسيحية . لكن اذا تقرّبنا من الحقائق اكثر ندرك ان الاسلام بناء معقـــد وبسيط في وقت واحد .

على المستوى الثقافي والانساني ، من الصحيح ان المجال الذي دخله كان متأثرا بالهللينية ، وهذا صحيح ايضا بالنسبة للعصور السابقة للرومانية والبيزنطية وحتى للساسانية . وليس ذلـــك أقل صحة في حالة هللينية بائـــدة اكثر من نصفهـــا ذابل ، وفـــي حالة اخرى هللينية هامشية وسطحية ، حيث العالـــم الساساني منذ عدةقرون قد استوحى حضارته وثقافته من الارث الشرقي القديم . لانالشرقلا يمكنهان يفعل شيئا آخر سوىان يجد

نموذجا في الاسلام (بينما التجأت الهللينية الى بيزنطة والى الغرب) ، فانه تأسلم في نفس الوقت الذي شرّق فيه الاسلام . منذ القرن الاول للهجرة كانت السمة الطاغية في الاسلام ، في نفسه وجسده وفي حضارة الدولة ، هي سمة الشرق الهلليني . فقط في بنى الحساسية الدينية والثقافية مدد واغنى التقليد الهلليني . ان سلوك الخوف والتعاطف ، والمثال التقشفي والتراتيل ، قد استمد من كنز مسيحية ما بين النهرين ، ومن القرن الثاني حتى القرن السادس للهجرة نبع الفكر غير الادبي العربي ــ الاسلامي ، من الهللينية . لكن دون ان تدمج هذه الهللينية في النواة المركزية للثقافة والشخصية الاسلامية . لان على هذا المستوى العميق حيث يزهر وعي الثقافة ، اي الاعتراف بما لها وبما هو غريب عنها ، لا يعترف الوعي العربي ــ الاسلامي «الكلاسيكي» بالهللينية كجزء متمم لأصليته .

تلك كانت الحالة في الغرب حيث تم الاعتراف بالهللينية قبل ان تعرف ، وهي التي اصبحت فيما بعد معروفة ومعترفا بها ، لتصبح في النهاية متجاوزة بتقليد جديد لا يقيم سلطته الا عليها ذاتها . ومن خلال نقدنا يصبح بديهيا ان لا يكون للهللينية اي مستقبل ممكن في مجتمع لا يقبلها كعنصر من مكونات شخصيته واصليته . بالمقابل ، مع كبتها المؤقت او نسيانها في غرب اصبح بربريا بسبب الظروف ، يمكن للهللينية ان تعود لتغير قليلا هذه الظروف . فالعودة والنجاح يكونان احد عناصر شخصية الغرب. كذلك لم تستطع اي رقابة مسيحية في العصر الوسيط طرد أرسطو مثلا من حقل المعرفة والثقافة ، رغم الانتشار الواسع لمنطق الاضطهاد الديني البحت .

باختصار ان الهللينية في الاسلام يمكن ان تعتبر في العصر البدائي والكلاسيكي (القرن الاول ــ القرن الخامس / القرن السابع ــ القرن التاسع) كهللينية كاذبة . ولكن أي مبدأ خاطىء في حضارة ما ، لا بد وان يجهض مهما كان خصبا . وينطفىء

بسرعة امام أي ارتداد. وهكذا ان تاريخ الاسلام ما بعد الكلاسيكي، والحديث (القرن السادس ـ القرن الثاني عشر / القرن الثالث عشر ـ القرن التاسع عشر) هو تاريخ شرقي مؤكد اكثر فأكثر في نفس الوقت الذي بدأت تعيش فيه القوى الثقافية الاكثر عمقا ، اما بتآلفها مع مستوى اكثر ارتفاعا ، واما بشكل مستقل . يمكننا ان نماثل في اقصى حد ، مفهوم الاسلام والشرق ، باستثناء الشرق الاقصى المكوّن من التراث الصيني .

يبدو انه يمكننا الاستنتاج حول موضوع الاستشراق . ان الاستشراق يختلف عن التاريخ ، كون هذا الاخير يحاول ان يفهم فقط ، ولا يضع موضع الشك أسس المجتمع الذي يدرسه ، بينما يعطي الاستشراق نفسه حق الحكم ، بل وحتى الاتهام والرفض . ولكن يبدو انها ميزة نابعة من موقفه الضعيف في نشاطه الاتصالي. بين سنة ١٨٦٠ وسنة ١٩٦٠ كان الاسلام في ازمة وتنقصه موارد الذكاء والعلم ليحلل نفسه . هذا اذا كان يملك الحماسة لذلك. اذن ملأ الاستشراق فراغا . من جهة ثانية ان الاسلام كان يسيطر عليه الغرب ، وتلقى الاستشراق عواقب هذه المسألة ، لا لانه كان العميل الداعي لهذه السيطرة ، سوى استثناء قليل ، بل لانه غالبا ما عكس على نفسه وضعية التفوق ليجعل من طبقاته السفلى داعما للتعصب ، وأحيانا مرآة للوعي الغربي العامي . وبهذا أظهر نفسه عاجزا عن تجاوز معطيات مجتمعه وعصره .

III ـ عن الاتنولوجيا :

هل يخضع الاسلام لعلم السلالات (الاتنولوجيا) ؟ أليست الحضارة المرتبطة باسمه معقدة ومرتبطة كثيرا في التاريخ ، وكلاسيكية جدا حتى يمكن ان نطبق عليها المنهج الاتنولوجي الذي

يدرك البنى البسيطة والمجتمعات «البدائيـــة» ؟ من البديهي ان القطاعات الغالبة في المجتمع الاسلامي ، التقليدية او الحديثة ، تبرز من خلال دراسة سوسيولوجية وتاريخية : لكن هذا المجتمع بالذات يضم مناطق حيث الرجل لا زال يقيس نفسه مع الطبيعة ويتعايش مع أقرانه حسب القوانين البدائية والتقنيات السحرية. هكذا كانت حتى زمن حديث ، حالة بعض القبائل البدوية فـــي المنطقة العربية ، وحالة بعض مجموعات البربر في المغرب ، والمور والطوارق في الهدب الصحراوية . الواقع انه منذ نهاية القــرن التاسع عشر تكوّن لهذ العناصر الهامشية علم سلالة معقول الى حد ما (٢٦) . ان ثقافتهم المستقلة والبسيطة لا يمكنها ان ترتبط بالثقافة العربية الإسلامية التقليدية ، وأن تكـــون لهذا السبب خارج مجال البحث الاستشراقي .

حقيقة ان النظرة الاتنولوجية جديرة بأن تطبق على كـــــل المجتمعات بما فيها المجتمع الغربي . في كل مكان يمكن بــــروز الدهشة والتعاطف. في كل مكان هناك حفظ لخلايا نوعية وبدائية تظهر في العادات والفولكلور ونمـط الحياة .. ان الرحالـــــة والجغرافيين العرب قد مارسوا الاتنولوجيا دون ان يدروا ، سواء بالنسبة للعصر الاسلامي او عندما حاولوا شرح العادات والتقاليد غير الاسلامية . هناك مقاطع هامة لابن حوقـــل عن البربــــر والافارقة ـ السود . ان ما كتبه المقدسي والادريسي وابن جبير وابن بطوطة ، وكذلك ما كتبه ابن فضلان عن البلغار ، مدهش بما يحتويه من ملاحظات غنية . ان الشرح الضعيف احيانا يمكن ان يكون سحريا او تجريبيا ، لكنه يبقى الى جانب النظام العقلاني ،

---

٢٦ ـ «السحر والدين في افريقيا الشمالية» ـ ١٩٠٩ . اعمال وسترمارك، و بيرك ، و ج. تيلثون . حاول بيرك ان يتجاوز الاتنولوجيا الاستعمارية ، ونجح في ذلك الى حد كبير .

واكثر من ذلك الى جانب دائرة الشرح العلمي . ان النقطة الحاجز في المشروع الاتنولوجي تكمن في اكتشاف غرابة عالم ما ، وفي محاولة لتقليص هذه الغرابة الى حديث عقلاني . لكن يضاف الشعور بالتفوق الى الموقف العقلي للاتنولوجي . ان الاختلاف والتفوق هما الاساس الموضوعي للرؤية الاتنولوجية ، حتى لو دخل فيها الفهم والتعاطف .

ان البعد الملحوظ بين اوروبا والاسلام منذ القرن السابععشر ، سمح للرحالة الاوروبيين ـ وهم كثيرون ـ بممارسة اتنولوجية اسلامية بشكل «غير واعي» . ولقد اشرنا للقرن الثامن عشر ، خصوصا بالنسبة للرؤية الرومانطيقية للاسلام ، انه كان هناك دون شك حدس وقصد اتنولوجيان .

ان الرؤية الاتنولوجية الحديثة للاسلام تدعي العلمية بمقدار دعوتها من بين اشياء اخرى لفئات محددة . لكنها تبقى كالاستشراق بالنسبة للتاريخ ، فرعا هامشيا من الاتنولوجية الاوروبية والاميركية ، غير مبدعة ، ودائما في المؤخرة (٢٧) ، تتجاوزها دوما الفتوحات التي تحصل في المفاهيم والمناهج ضمن هذا العلم . في اتنولوجيا المدرسة الفرنسية لافريقيا الشمالية تضاف اهداف خبيثة وفرضيات ايديولوجية مسبقة ادانها فانون بالنسبة للمدرسة الاتنو ـ تحليلينفسية في الجزائر (٢٨). في هذه الاتنولوجيا نرى العربي مقلوعا من تاريخه وبدائيا ، ومن يمكنه ان

---

٢٧ ـ سوى بعض الاستثناءات ، اهمها روبرتسون سميث (الذي كان فرويد يعرفه جيدا) مؤلف كتاب «Kinship and Mariag in early Arabia» وهو محاولة للتحليل الاتنولوجي التاريخي ، ١٩٠٧ . نذكر ايضا بروز الاتنولوجيا الاميركية المتأسلمة مع جيلنر وجييرز .

٢٨ ـ معذبو الارض ـ ماسبيرو ـ باريس ـ ١٩٦١ ـ ص ٢٢٤ ـ ٢٣٥ .

ينفي العلاقة الحميمة او اللاواعية بين الاحتقار الاستعماري ومضمون هذا «العلم» ؟. البرهان المعاكس يكمن في قلب موقف الاتنولوجيا العربيةالبربريةمنذ اللحظةالتيشرعالعربي فيها بالتحرر من نير الاستعمار : ما كان تعجرفا اصبح تعاطفا وتقديرا واحيانا تمجيدا وتعظيما . لم يظهر لي مطلقا ، وبذلك الوضوح ، بالنسبة للاسلام وللدراسات التي خصصها له الغرب ، ذلك البعد من تبعية الفكر للوعي السائد ، بل اكثر من ذلك ، تبعية لضعف وقوة المجتمع . بينما يجب على الفكر ان يكون حرا ، وأن يكون البحث عن الحقيقة فوق كل الاحتمالات السياسية .

لن ينجح اتنولوجي فرنسي ، كلاسيكي وغريب بموضوعه عن المجال الاسلامي ، في اعطائنا بضع صفحات قيّمة عن الفكر والمصير الاسلامي (٢٩) . مع ذلك ينبغي الاعتراف بأن تأملات ليفي ستروس في هذا الموضوع ، مع انها تجربة اتنولوجي وتنسحب غالبا لتكون انطباعية اتنولوجية ، تشارك اساسا في تنظيم الفكرة الفلسفية .

المقصود اولا هو الاسلام الهندي ، وتأمل ليفي ستروس يبدأ بالفن . يقول ، اننا لا نرى في الفن الاسلامي أي علاقة عضوية بين الاجزاء والكل : فهو يعوض عن ضعفه الهندسي ببهاء المعدات . «لماذا يتهاوى الفن الاسلامي تماما منذ ان يتوقف عن ان يكون في القمة ؟ انه يمر دون مرحلة انتقالية من السوق الى القصر . أليست تلك خاصية من تفسخ الصور ؟ ان الفنان البعيد عن كل صلة مع الواقع يكرر اصطلاحا نازفا لا يمكن تجديده ولا اخصابه . يدعمه بالذهب وإلا انهار . البحاثة الذي كان يصطحبني في لاهور لم يبد الا الاحتقار للجدرانيات السيخية» (*) التي تزين

---

٢٩ – ليفي ستروس . المدارات الحزينة . ص ٤٢٦ – ٤٤٨ .

(*) السيخية : نسبة الى سيخي معتنق ديانة السيخ الهندية .

الحصن ... ودون شك كان ذلك بعيدا جدا عن سقف مرايـــا «شيش محل» الذي يتلألأ كسماء ذات نجوم ، ولكن مثلما تبدو الهند المعاصرة غالبا امام الاسلام ، بدت عامية وتفاخرية ، وشعبية وفاتنة» «(٣٠) .

اما بالنسبة للمقابر والأضرحة فان ليفـي ستروس مدهوش من التناقض بين الاحجام الواسعة وبين غنى الغلاف الخارجـي وضيق القبر الذي يحوي الميت : «في الاسلام ، يقول ليفـي ستروس ، تنقسم المقبرة الى ضريح مدهش لا يستفيد منه الميت، والى قبر حقير .. حيث يبدو الميت سجينــا ..» . ذلك ان الاسلام ، دين الجماعة ، عاجز عن تصور الوحدة ، وحتى حضارته رتبت انما وبشكل غريب اكثر اللباقات ، ونوعا من «البساطـة» في العادات .

هنا يبدأ تأمل طويل لفكر الاسلام ناقص في معلوماته ، معاد ومتحيز بشكل واضح . هذا التأمل يبقى حدسيا وعميقا بشكل مدهش . لقد قام الاسلام على النفي . نفي المرأة خارج جماعة الرجال ، ونفي غير المؤمن خارج جماعة المؤمنين . حتى التسامح المعروف عند المسلمين انه «انتصار مستمر على ذاتهم» هو فـي نهاية المطاف تسامح كاذب . الاسلام يقيد مع انه يطور القـدرة على العمل ، وهو ذممي . ان الاخوة الاسلامية ، لبنة الجماعة ، هي ببساطة قاعدة ثقافية ودينية ، اساسها منافق لانها تديـم اللامساواة الصارخة . الاسلام منعوت ايضا كديـن عسكري ، كدين «حماية» ، من هنا ذلك التشويش عن الانحراف الجنسي الذي يميزه ، والحديث عن فضائل الرجولة المرتبطـة بالنفس العربية . هذه الفضائل من فخر وبطولة ، ما هي غالبا الا أشكالا

---

٣٠ ــ ستروس . مدارات حزينة . ص ٤٣٣ .

من التعويض لشعور بالنقص امام الآخرين الذين هم النقيصة الكبرى ، والرعب من الشخصية الاسلامية . «يقول عن الاسلام انه دين كبير يقوم على العجز عن نسج علاقات في الخارج اكثر مما يقوم على بديهية وحي . وقبالة العطف العالمي للبوذية ، والرغبة المسيحية في الحوار ، يتبنى اللاتسامح الاسلامي شكلا لا واعيا عند الذين يشعرون بالذنب : لانهم اذا لم يسعوا دائما ، وبطريقة وحشية ، لجذب الآخر لتقاسم الحقيقة ، فانهم مع ذلك (وهذا أخطر) عاجزون عن تحمل وجود الآخر كآخر . ان وسيلتهم الوحيدة للبقاء في مأمن من الشك والاحتقار هي في عملية «الغاء» الآخر كشاهد على ايمان آخر وسلوك آخر . .» (٣١) . على مستوى التاريخ العالمي ، تموضع الاسلام بين الغرب المتوسطي واليوناني، وبين الشرق البوذي اللذين ينغرسان في نفس التربة ونفس الثقافة الخالدة ، اي الثقافة الهندية ـ الاوروبية . على المستوى الديني يسجل الاسلام في داخله ، كشكل ديني اكثر تطورا ظرفيا، ارتدادا عن الشكلين العالميين اللذين سبقاه ، وهما البوذية والمسيحية . يحتمل لانه ولد في قسم من الانسانية اكثر تخلفا من غيره . ومن بين باقي الاديان الثلاثة يبدو الاول هو الاكثر روحانية . «لقد عرف الناس بالتتالي ، رغم فاصل ملايين السنين ، البوذية والمسيحية ثم الاسلام ، ومن المدهش انه بدل ان تحرز كل مرحلة تقدما عن المرحلة السابقة فانها كانت تشهد تراجعا . . ان الانسان لا يخلق كبيرا الا في البداية . .» ووجود الاسلام لعب دورا مزعجا : لقد قطع الى نصفين عالما كان يستعد للاتحاد ، وتدخل بين الهللينية والشرق ، بين المسيحية والبوذية. لقد قام بعملية أسلمة للغرب ومنع المسيحية من ان تتعمق ، وأن

---

٣١ ـ مدارات حزينة ـ ص ٤٣٧ .

تكوّن ذاتها اكثر فأكثر . لقد اصبح الغرب مسلما ، أي قويا ومحاربا ورجوليا وعالما ومنظما ، وفقد حظه في «البقاء امرأة» .

ان هذه التأملات المقارنة عن الفن الاسلامي للهند والفن الشرقي البوذي او غير البوذي تطل على تحليل نفسي انتروبولوجي وتنتهي فلسفة للتاريخ . ان الملاحظات المتعلقة بالفن ليست كلها دون أساس ؛ من الصحيح مثلا ان الاسلام له مفهوم خاص عن فن الدفن ، لا يرتبط بمفهومه عن المجتمع والانسان (عجز عن تصور الوحدة) بل برؤيته للموت . دين الانبعاث الكامل هذا ، الذي يعتبر الموت ، بشكل ما ، نوما واقعا بين حياتين ، ويعتبر جسم الميت غلافا لا معنى ، هو دين مادي وغريب عن ذاته . ان راحة او عدم راحة الميت لا تدخل في الحسبان . ومع ذلك ، منذ القرن الاول للهجرة تكثر الشهادات عن وسواس القبر وعن ضيقه ، وعن القلق الذي يبعثه (٣٢) .

يعتبر ليفي ستروس — من خلال انطباعاته التي جمعها عن الفن المغولي — ان الفن الاسلامي فن مُثقل ، فيه قليل من الهندسة . ولكن لان الاسلام قد منع التخيل — وهذا حقيقة عملية إفقار — فانه قد برز كفن هندسي لا ضخامة فيه . أما ضخامته الحقيقية ففي تعبيره عن تقوى مجردة في النظام الديني وطموح قوي في النظام التاريخي . ان ليفي ستروس لا يذكر كلمة واحدة عن عظمة الهندسة الاسلامية : لا يشير اليها الا ليخفض قيمتها في عملية مقارنة مع فن هندي «شعبي وفاتن» . ولو بدا ظاهريا انه يعجب بهذا الفن ، فانه في الحقيقة لا يحبه . لا يحبه لان الحضارة الاسلامية التي يعبّر عنها هذا الفن بدقة ، تبدو له حضارة مخالفة لمثله وأذواقه . وفي قراءته ندرك عمق الهوة التي فصلت وستفصل دائما الفكر الاسلامي عن بعض قطاعات الفكر

---

٣٢ — ابن سعد . طبقات . III .

والحساسية الغربية .

لا جدال في ان الضيق الذي يشعر به ليفي ستروس يقوم في قسم كبير منه على تذكر مبهم ومستقيم : انه يتغذى من هذا التيار الغربي القديم الذي تكلمنا عنه . لقد صادف هذا الفيلسوف مساجد فارغة ، وعلماء تقليديين ، وتتبع علامات التاريخ محاولا انهاض هذا العالم الذي يبدو له دون سلاح ، فملأه بأحلام مزعجة من التراث الغربي ، وبنظرته الخاصة لتاريخ مُجهض .

ان ضيق ليفي ستروس الحدسي يُدرك فورا (٣٣) . فيما يتعلق بالمرأة ، يقول ليفي ستروس ان استثناء الاسلام لها من الحياة الاجتماعية ، فرض عليها قيودا ثقيلة وأعطى لعبوديتها صبغة مؤسسية ، (التي وُجدت حتى في الغرب) ، لكن عالم النساء في المجتمع الاسلامي أظهر حماسة دينية أقل ، وديناميية متقدمة بارعة وشديدة الانفتاح .

ان النقطة الثانية التي تلفت نظرنا في وصف ليفي ستروس للاسلام ، هي فكرة اللاتسامح البنيوي . هنا ايضا تحفظات لا بد منها . فبالنسبة لعصره ، كان الاسلام متسامحا جدا ، لكن الاتنولوجي الفرنسي كان متأثرا بنموذج الباكستان الذي قام تحديدا على وعي اسلامي بالتميز والتفوق . هنا حالة نوعية . في الحقيقة ان الاسلام قضى فترة طويلة كأقلية في مجتمعه . ان ضعفه في أقصى الحالات ، ناتج عن وجوده مع الآخرين وفي وسطهم لزمن طويل ، بينما اصبح الغرب منذ العصر الفرنكي Franque متجانسا بانتظام . ان الانقسام الداخلي المثمر في مجموعة ما ، كونه يفرز حرية الوعي ، يرتفع على قاعدة من

---

٣٣ — لا جدال في ان هناك خصوصية للمجتمع الاسلامي ، ادركها الى حد ما ليفي ستروس .

التجانس المسبق . ان انغلاق الغرب امام الآخر جعله ، في نفس الوقت ، ينقسم على ذاته ويتقبل ذات الآخر ؛ وعلى عكس ذلك ، لان الاسلام قدم التسامح وقبل في داخله أجساما غريبة مستمرة، نشطة ومهدّدة ، فانه اضطر للدفاع عن نفسه ، بأن يتقلص ويتأكد ضد الآخر . في الاسلام كما في الشخصية العربية ـ الاسلامية، كانت دائما المحاولة والتهديد بالتحلل بأهمية قوة التأكيد .

الا ان الدين الاسلامي كآخر دين ظهر ، وكدين خلاص ، وتحديدا لانه يدّعي شرح وقبول وتجاوز الرؤى السابقة ، فانه ضم في داخله مبدأ شموليا ومانعا . مثل المسيحية او أقل ، رغم تنوع الاسباب ، ذلك ان الاحساس بالشرعية ، والتفوق والقدم هو الذي غذى الوعي المسيحي . الا ان هذا الوعي قد تزعزع بالفكر الحديث وترك نفسه يُمتص من هذا الفكر . اما الاسلام فبقي مرتبطا بنمط من الانا حيث كلية الانسان غير معترف بها ، وحيث لا يكون الانسان انسانا الا في كونه مؤمنا .

لهذا السبب ان انطباع ل. ستروس صحيح ، لكن شرحه خاطىء (٣٤) . حتى زمن حديث ، لم يعترف الاسلام الديني بالكمال الانساني الا لأتباعه ، وذلك لينتزع منهم كل حق في الحرية الروحانية وفي استقلال الوعي (ندخل في الاسلام ولا نخرج منه) . وعلى العكس من ذلك ، فانه رفض الانسانية للآخر ليعترف له بالحرية . باختصار ان اللاتسامح والاستبعاد بدل ان يكونا مرادفين ، يتعارضان . . اللاتسامح داخلي ، يتوجه نحو المقبول غير الحر . اما الاستبعاد فخارجي ، يتوجه نحو الآخر المرفوض والحر .

---

٣٤ ـ بهذا المعنى يمكن تصحيح وجهة نظر ج. فون غرونبوم حول غياب الانسانية في الاسلام . «الاسلام القروسطي» . الترجمة الفرنسية . باريس . بايو ، ١٩٢٢ . ص ٢٥٣ .

الا ان ل. ستروس يتوصل عمليا الى فكرة طبيعة الاسلام ، او على الاقل الى اتجاه خاص بهذا المضمون . ان الاسلام الجامد والخالد يتعارض مع بوذية ومسيحية هما ايضا خالدتان . بذلك، وبدون وعي يطيل ل. ستروس التيار القروسطي القديم . الا ان الاسلام الذي ولد في حمى الصراع وانتشر بفضل تفجر شعب خارج صحرائه ، حمل في نواته بنية عداء واستبعاد ، وتاريخه ليس الا تطورا لهذه البنية الموجودة في الاساس .

هل يعقل الاعتقاد بـ «خطيئة اصلية» للاسلام ، يحمل أثرها على جبهته ؟.

دون شك كان هناك اتجاهات متأثرة بالمعطيات القرآنية ، تلك هي فكرة الجماعة او الامة . لكن الجماعة البدائية كانت دعوة اكثر منها عملية استبعاد ، لقد كانت انفتاحا مستمرا . لقد برز الفتح العربي كظاهرة ظرفية اساسا ؛ كان صادا في كونه سيطرة استعمارية عادية وليس كدفع ديني . في القرنين الاولين، احرزت عملية اعتناق الدين من المواطنين الاصليين ، قليلا من التقدم ، وفي القرون الثلاثة التالية تمت عفويا . ان فكر الجهاد في آخر التحليل ليس الا علما عسكريا ، ومنبع طاقة او حماسة في البداية ، وتعبئة مثالية للانعكاسات الدفاعية في العصر الاسلامي الثاني . لقد ابرزت دراسة حديثة (٣٥) كم كان صعبا ، اثناء الحروب الصليبية إحياء شعلة الجهاد القديمة . يبقى ان الاسلام يحوي في داخله مبدأ استقلاليا وتأكيديا قويا لا يمكن ان نعزوه فقط الى خصوصية الظروف التاريخية . انه هنا تحت الارض ،

---

٣٥ ـ الاسلام والحروب الصليبية ، الايديولوجيا والدعاية في ردود الفعل الاسلامية على الحروب الصليبية . تأليف أ. سيفان E. Sivan . باريس ١٩٦٨ .

لكنه لا يتحقق الا في التاريخ .

لان الاسلام برز في عصر من الحضارة الانسانية يتميز بقوة الايديولوجيا الدينية ، وهي تسبب بدورها نوعا من بنية أنــا الفرد ، فان عصر الايديولوجيا هذا ، يبقى عصر عالمية ناقصا . لا الحضارة الهللينية ، ولا المواطنية الرومانية ، فتحتا ابــواب معابدهما للانسان العاري . اما المسيحية والاسلام فانهما يرتفعان الى عالمية شاملة ومباشرة تثق بالله فقط . ويصبح الاستبعــاد قدريا ، على عكس تلك الكثافة من المشاركة وتجسيد الرؤيــة العالمية . ان الاسلام حاليا يمدد هذا العصر ، بينما المسيحيــة الاقدم بستة قرون تم اصلاحها على دفعتين (القرن السادس عشر والقرن التاسع عشر) ، مرة بحركتها الخاصة ، ومرة تحت الضغط الخارجي . ان الاسلام لم يكمل اصلاحه فعليا ، انه اصلاح منتظر وضروري . لكن هناك مسألة رأى فيها ليفي ستروس الاشيــاء بوضوح : وهي شباب الاسلام وتقدمه على زمانه اللذين حــددا صلابته المستقبلية ، طالما ان الاندفــاع الثوري يلازم محاولات المحافظة ، وفكرة الكمال تصد كل سياق كمالي . وبمقدار ما يطال ل. ستروس حدس الحقيقة في مجالات الفن وعلم نفس الاسلام، فانه يصبح تعسفيا عندما يطأ ارض فلسفة التاريــخ . وتبرز الذاتية في وضح النهار ، والبناء يصبح أوهاما . التاريخ يتحرك ويلحق بمثل عامة غير متماسكة . في هذا البحث عن معنــى التاريخ ، يبرهن المؤلف عن نقص كبــير في الحس التاريخي . فالمسيحية والهللينية لم تجتمعا ؛ كما ان الهللينية قدمت ما يمكنها تقديمه للشرق . الاسلام لم يقطع العالم الى نصفين ؛ بل علــى العكس ، أن دوره كحلقة وصل بين طرف الشرق وقلب العالــم مؤكد وقائم . اذا كانت دعوته تآلفا محضًرا فانه قد أتمها بشكــل كامل . على المستوى الانساني والديني ، يرتفع التراث الاسلامي

فوق البدائية وحتى فوق البوذية (٣٦) . انه الدين الذي يقترب كثيرا من العقل . لان الاعلى ليس رعبا فقط ، انه ضمان الاخلاقية وخط الفصل بين السيء والصالح . ان البوذية شمولية مجردة لا تتعلق بشيء في الواقع ، ولا تأخذ نصيبها من عنف الانسان والتاريخ . اليوم يمكننا تأملها والاعجاب بها ــ حقيقة رسالتها مدهشة ــ ذلك ان وراءنا قرونا من المسيحية والاسلام والانسانية. وكل واحد من اديان الانسانية الكبرى هو تجربة للانسان : هناك قيم لم يدركها الاسلام ، لا يعني ذلك انها كانت منفية تماما ، لكنه لم يبحثها . كذلك الامر بالنسبة للاديان الاخرى : كل واحد منها يحوي في ذاته مخزنا مقدسا يتخذ أشكالا ملموسة تحدد خطوط التطور والميول العليا للانسان نحو الحقيقة ، لكنها أثرت على قالب التاريخ ، اي على الوعي الانساني .

---

٣٦ ــ ولكل الحضارات الشرقية القديمة . من الممكن هنا استعادة حجج هيغل ضد الهندوسية ، وما قاله عن المسيحية «هذا هو الفرق الرفيع ، ان الدين هو نفسه للجميع ، وحتى اذا اصبح ابن العامل عاملا ، وابن الفلاح فلاحا .. تبقى العلاقة الدينية متشابهة بالنسبة للجميع ؛ والكل يكتسب بالدين قيمة مطلقة . لكن في الهند تحصل الحالة المعاكسة تماما .. هنا (في الغرب المسيحي) الرؤساء متساوون مع من هم ادنى منهم ، وبما ان الدين هو الدائرة المرتفعة حيث الكل يتمتع بالشمس ، فان المساواة امام القانون ، وحق التخص الانساني ، والملكية ، حقوق مكتسبة في كل طبقة . بشكل عام لا توجد الانسانية والواجب الانساني (في الهند) ، ان الاهواء السيئة ترتفع فوق كل شيء ، الفكر يتيه في بلاد الاحلام . انه الافناء» . في «دروس عن فلسفة التاريخ» . باريس . منشورات فزان ــ ١٩٧٠ . ص ١١٤ ــ ١١٥ . ما قيل عن المسيحية صحيح اكثر بالنسبة للاسلام . في الاخلاق والحق ، جلب الاسلام الى الشرق قانونا عالميا وانسانيا ، وتخطى الحدود التي تفصل فعليا بين نمطين من الانسانية . لقد تخطى المطلق الدائم ، والقانوني والاخلاقي والديني للشرق .

على الوعي العربي الاسلامي اليوم ان يحفظ عبقرية الاسلام ، وان يصحح في نفس الوقت بعض توجهاته . ان الاسلام يبقى قبل كل شيء كما قال هيغل ، حب الواحد l'Un ، الاكثر صفاء وتجريدا ، والاكثر تساميا . انه عودة جدية الى الله عندما يعصف عنف الحياة ، انه سلام كما يوحي بذلك اسمه . تللك هي نواته القاسية ، ان محاولة جعله مسيحيا او بوذيا معناها تذويبه للقضاء عليه فيما بعد . لكن يمكننا التشديد على بعد الرحمة ، الذي هو البعد الاسلامي الخاص للمحبة . ان الانسانية لن تكون تمددا للأمة Umma كما ارادها وحلم بها التمني الاسلامي . انها جماعية ، ويجب ان تقبل بصفتها هذه ، وبتفرد عناصرها المكونة . وهذا واقع الوعي المشوش عن الاسلام اليوم .

الفكر الالماني والاسلام[1]

العلاقات الجرمانية ـ العربية .

١ ـ يبدو على مستوى التاريخ الملموس ان العلاقات الاسلامية الجرمانية لم تتطور في العصور الوسطى بتأثير ما هو سياسي بحت ، بل بتأثير الحضارة والنفس l'âme . ان فريدريك هونستاوفن لم يكن اول من دشن التعاطف الالماني مع الاسلام ، بل ان كل التيارات الغربية المتفهمة وجدت فيها ملهمها . ان فريدريك هـ. كزعيم للمسيحية ناضل ضد الاسلام السياسي ، لكنه أعجب دون شك ببسالته ، وهو لم يتوقف عند هذه المرحلة : ان اسلامه كان السلام والفن والتمتع بالحياة . هنا نقطة التقاء بين اي فكر جرماني محارب بين الحماسة النضالية للاسلام . لكن

---

١ ـ هذا التحليل لا يتناول المانيا الحالية لانها لا تقدم اية فائدة تاريخية.

في «سيسيل» ، تلك الجبهة الخارقة من الاتصال ومن التوفيقية الحضارية لا بل من الذوبان ، اذ تطمح الافكار الاكثر حرية من كل جهة الى كسر الاطواق الدينية والثقافية التي تحد من اندفاع الانسان. فيصف لنا رينان بكل تعقل وروية فريدريك هـ. كشخص عظيم «كانت الفكرة المسيطرة عنده هي الحضارة بالمعنى الاكثر حداثة للكلمة» (٢) .

لكن بعد المغامرة الجميلة لستاوفن وفريدريك ومانفرد خصوصا، انكمش الفكر الالماني على نفسه ، منسحبا من كل تيار تبادلي مع الاسلام .

ان العالم الجرماني في العصر الحديث ، باستثناء النمسا ، هو جبهة لمقاومة الاندفاع التركي ، لكنه عالم مفتت ، دون دبلوماسية موحدة ، يتجه تجاريا نحو الشمال ولم يعرف ذلك التأرجح وتلك النضالات والاتصالات المستمرة التي قامت بها كل من فرنسا واسبانيا وايطاليا وانكلترا مع الاسلام المتوسطي او الآسيوي . وفي القرن التاسع عشر لم تتبع المانيا الناشئة التي حققت مصيرها كدولة فيما بعد ، الاتجاه العام للدول الاوروبية الكبرى في المشروع الاستعماري ، لكنها دون شك كانت منهمكة بتنظيم قواها الداخلية . ان المانيا الواثقة من عبقريتها ، ومن احساسها بالقوة ، لم تستطع في النهاية لا نشر لغتها وثقافتها ، ولا ان تتجاوز الافق الاوروبي . لم يستطع بسمارك ان يجعلها تلعب دورا عالميا على غرار فرنسا وانكلترا ، وبالنسبة للمستقبل كان فشلها الاستعماري قد منعها من التأثير على قطاعات واسعة من الانسانية . وتوجه كل البذار الثقافي والروحي نحو اوروبا (٣) ونحو فرنسا خصوصا ، ومن خلال فرنسا عرفت

---

٢ ــ «ابن رشد والابن رشدية» . في الاعمال الكاملة . III . ص ٢٢٥ .

٣ ــ والولايات المتحدة ، لكن فيما بعد .

كعربي ومغربي ، الفلسفة الالمانية واعجبت بها . بنفس الطريقة توجهت سياسيا كل قوة المانيا المتفجرة نحو القارة الاوروبية . ولعبت في الالم والعنف واخيرا في الضلال ، دورها التاريخي على مقدمات المسرح العالمي ، معجلة في محو اوروبا .

لقد عادت واكتشفت الاسلام بعد «حكم» بسمارك (٤) وأيام حكم غليوم الثاني خارج اي اطار استعماري . ان مشروع فريدريك هـ. الحضاري ترك مكانة لعلاقات سياسية وللعبة التحالفات ؛ باختصار لشيء يقوم على مسافة مسبقة. ان التحالف مع تركيا كان اللحظة القصوى لهذا التقارب الذي يختلف جذريا عن نمط النشاط الاستعماري القائم على التدخل في قلب المجال الآخر .

لا شيء خاص في حالة المانيا ، ولا شيء معادٍ ، بل توجه وحكم ايجابي مسبق . فهي لم تهاجم الاسلام في الماضي ، ولم تستعمر اراضي عربية او اسلامية ، كانت عدوة اعدائها ، اخيرا كانت حليفة تركيا التي كانت تمثل ايضا ، ولاسباب عديدة ، شيئا ما بالنسبة للوعي العربي ـ الاسلامي .

في الحالات التي كان فيها الوضع السياسي والتاريخي لغير صالح تركيا ـ تلك كانت حالة شبه الجزيرة والهلال الخصيب اللذين تخلصا سنة ١٩١٤ من السيطرة الانكليزية ليقعا تحت النير التركي ـ لقد كانت المواقف تقديرات معكوسة . وهكذا كانت ثورة الشريف حسين قريبة من الانكليزومعادية للاتراك والالمان ، رغم ان الصدفة وحدها جعلتها العدو الموضوعي لالمانيا . بالمقابل ان المغرب الموجود رسميا في معسكر فرنسا كان عاطفيا مع تركيا اي مع المانيا .

---

٤ ـ بسمارك كان يحتقر الاسلام .

ان الخيوط التي كانت تربط المانيا بالعالم الاسلامي وبالمحيط العربي خصوصا ، تندرج ضمن دائرة التماس السياسي البحت. لقد صُبغت العلاقات العربية الجرمانية بشـــيء من التعاطف ، وبقيت مجردة وغير مباشرة . ولانه من جهة ثانية ، قبل وبعد سنة ١٩١٤ ، عاش المغرب والمشرق من خلال فرنسا وانكلترا ، إما لخدمتهما ومحاربتهما او لتلقي تأثير حضارتهما . وحتى عندما اهتمت العقول الكبيرة حوالي سنة ١٩٠٠ بمصـــير الاسلام او العرب (الشيخ محمد عبده مثلا) ، فان ذلك كان لتحديده بالنسبة لهذين الفريقين الرئيسيين . كان محمد عبده يعتقد ان فرنسا هي العدو الحقيقي للاسلام ، وان استعمارها هدام للشخصيـــة الاسلامية . أما انكلترا فهي اكثـر ليونة : استعمارها يطـــال الاقتصادي اكثر من الثقافي ، ويمكن ان تقول الحياتي (٥) . لكن في هذه التأملات المقارنة لمحمد عبده لا مكان لالمانيا ، وهذا منطقي لان هذه الاخيرة لم تتدخل مباشرة في مسار التاريخ العربي .

ان الحرب العالمية الثانية أوجبت وضع المانيـــا في قلب الاهتمامات العربية ، وطرحت مشكلة ضميرية امام العرب . كان هتلر ، كما نعلم ، معاديا لليهود وليس للعرب، على الاقل سياسيا. كانت استراتيجيته تبحث حتى عن دعم وصداقة العرب ، كذلك يمكن ان نفكر ان انتصارا المانياً كان بامكانه هدم المركز اليهودي في فلسطين وتحرير الاراضي العربية التي تقع تحت الاحتـــلال الانكليزي والفرنسي . كان من الطبيعي اذن من جهـــة القيادات العربية ان تأخذ موقفا مترددا تجاه المانيا التي عادت وأصبحت حليفة ضمنية وطبيعية للقضية العربية . بعـــض هذه القيادات

٥ ــ رشيد رضا . تاريخ محمد عبده . I . ص ٩٢١ .
وجهة نظر ينبغي تصحيحها بالملاحظة التالية : الملكية والامبراطوريتـــان الفرنسيتان كانتا أقل قسوة بكثير من الجمهورية الجذرية .

التحق بالمعسكر النازي كمفتي فلسطين مثلا . بعضها الآخر كان مسرورا من ضعف السلطة العثمانية : في بعض الحالات حاولوا مع المساعدة الالمانية ان يتخلصوا من الوصاية الاستعمارية . الا ان هؤلاء المدافعين عن المانيا ما ادركوا الصراع العالمي الذي كانت بلادهم مسرحا سلبيا له ، الا من زاوية معركتهم او مصالحهم المحلية ، ولذلك حاول وبخجل ، كل من المغرب ومصر وتونس ان يستفيدوا من التقاطع لانتزاع بعض التنازلات . لا شيء خطر هنا، لانه يمكن ان نتخيل اليوم ـ وشخص مثل تشرشل كان واعيا لذلك ـ النتائج الوخيمة لاستراتيجية الحلفاء في افريقيا التي كان ممكنا ان تسببها ثورة عامة في مصر او المغرب (٦) .

ما لا ينبغي نسيانه في تحليل كهذا هو ان قيادات محبوبة اختارت قضية الحلفاء إما عن حسابات معينة واما عن اقتناع . كما ان الاكثر وضوحا بينهم ادركوا ، خارج أفق وطنهم ، اللعبة العالمية للصراع ، وتوقعوا سحق المانيا : تلك هي حالة النحّاس في مصر والثعالبي وبورقيبة في تونس . ان النحّاس والثعالبي كانا يعتقدان بالقوة التي لا تقهر لبريطانيا . اما بورقيبة فقد اظهر ايمانه بالقيم الديمقراطية ، وتكتيكيا كان يراهن على الحلفاء .

عموما وعلى مستوى القيادات ، نلاحظ انقساما في المواقف ووفرة في العناصر الموالية للحلفاء (٧). بالمقابل كان شعور الجماهير عموما يتجه نحو انتصار المانيا ، انتصارا تتوخى من خلاله التحرر من السيطرة الاستعمارية . كما ان النازية كانت تدغدغ المعاداة لليهودية عند الجماعات التي كانت تجهل اتساع الاضطهاد الديني وفظاعة البشاعات التي اقترفتها في اوروبا. ان عداءهم لليهودية،

---

٦ ـ حدثت واحدة في العراق بقيادة رشيد عالي الكيلاني .

٧ ـ حتى داخل الدستور الجديد كان هناك تيار مؤيد لقضية المحور .

الساذج والغريزي ، كان يرفض ايضا التفنن في القسوة الممزوج بالمشاعر المنحرفة . اخيرا من الصحيح ان العقلية الجماعية كانت تقدر الشجاعة والجراة والمواجهة الالمانية لمثل هذا التحالف الضخم . لكن هنا ايضا لا تسير الامور دون غموض ، ذلك ان جميع التونسيين مثلا ، كانوا يخافون ويرفضون هيمنة ايطالية لا يمكنهم احتمالها .

٢ ــ هل هناك شيء آخر اكثر عمقا ، عدا الصلات السياسية لمدة قرن من الزمان ، بين الاسلام والجرمانية؟ بين الفكر الجرماني والفكر الاسلامي ؟ كالذي يتحدث عنه ليفي ستروس : «هذان النوعان اللاحظان اجتماعيا : المسلم المتألمن والالماني المتأسلم» (٨). ألم تعقد المقارنات غالبا بين العروبة والالمانية ، بين ناصر وهتلر ، أولم يعتبر مصدر فكر البعث ، ايديولوجية روزنبرج النازية ؟ من الصحيح اذا كان العرب لا يعرفون جيدا الثقافة الالمانية ، ان الالمان اظهروا استعدادا لفهم الاسلام وتقديره . لقد بينا قيمة مساهمة الاستشراق الالماني في فهم الدين والثقافة الاسلاميتين ، وسنعرض لاحقا لرؤية هيغل وشبنغلر . لكن ما هي حقيقة الاشياء في الواقع ؟

الحقيقة ان الالمان ، بعيدون عن الاسلام ، غير مصارعين ولا منافسين له على ارضه . ولقد قيّموه ، وحصل ان بعضا منهم قد اعتنقه في حركة انتساب فردية .

بشكل عام ان شعوب الشمال ــ بما فيها الانكلوسكسونية ــ كانت تنجذب الى الاسلام اكثر من الشعوب اللاتينية؛ واذا كان شخص مثل لورنس مقبول بصعوبة في فرنسا ، فانه لم يكن كذلك في ايطاليا. وعلى العكس من ذلك فان النمط العربي المسلم التقليدي قد

---

٨ ــ مدارات حزينة . ص ٤٣٦ .

أعجب بألمانيا وانكلترا اكثر من فرنسا . «الفضيلة» الانكليزية ، غناها أحمد شوقي لانها قريبة من المثل الاسلامية الكلاسيكية (٩). ان التراث الالماني وفكر النظام الجرماني وجدا ايضا صداهما في بعض الذهنيات الاسلامية خصوصا المحافظة منها . التركي طلعت باشا عاش في المانيا بين الحربين ، والتونسي باش حمبا دفن في برلين ، وكم من القيادات التقليدية كانت متحزبة سريـــا للانكليز أمثال محمد عبده في مصر والثعالبي في تونس ، بينما لم تجذب فرنسا بعالمية رسالتها الفكرية ، سوى المثقفين «الليبراليين» أمثال طه حسين ، او الاوساط البورجوازية المتأوربة لا ممثلي الاصالة الاسلامية .

بالنسبة لبنية الاسلام والجرمانية ، كان سهلا على البعض ان يظهر الخصائص المشتركة او المزعومة انها كذلك ، العسكرية ، ذهنية العدو ، عبادة القوة والحيوية الجماعية .. ولكن أي المانيا واي اسلام ؟ حقيقة ان الفكر البروسي هو الاكثر بعدا عن الفكر الاسلامي وعن العقلية العربية . من جهة ثانية ان الاجراء المنهجي للفكر الالماني غريب تماما عن بنية الذكاء العربي المعاصر : لا قلقا ميتافيزيقيا هنا ، ولا ذاك الاندفاع من النفس نحو ما هو صعب ، بل حجة صلبة وذرائعية وحس سياسي .

اما من وجهة نظر الوضع التاريخي المعاصر فهناك تشابهـات مدهشة . فقد عانى العالم الالماني تماما ، مثل العالم العربي ، من طلاق عميق بين الحقيقة الخارجية والشعور الداخلي بقيمتـــه وعظمته ، من هنا تحرك مستمر وعملية تعويض يمكن مقارنتهـــا بغليان العالم العربي منذ قرن . حتى زمن قريب كان الكائن الالماني يميز ذاته بواجهتين متناقضتين : من جهة الشباب والحماسة ،

---

٩ ـ شوقيات II ، ٥ ـ (شكسبير) . لكن شوقي أعجب ايضا بعبقرية فرنسا الخلاقة .

ومن جهة ثانية استمرار التقليد في المثل وبنية المجتمع والدولة. انها ثنائية نجدها في الواقع العربي مع فارق زمني لا جدال فيه .

II ـ هيغل .

ان اعجاب الفكر الالماني بالاسلام ، هو عملية اسقاط للذات التي هي صورة تاريخية مزدوجة ، شباب وحماسة العروبة البدائية للقرن الهجري الاول ، وتأكيد الاسلام خلال كل مهمته التاريخية الطويلة كبنية مستقلة يتعذر تبسيطها وكقوة صراع أزلية . فيلسوفان للتاريخ ، يفصلهما قرن من الزمان ، اعطيانا هذه الصورة : هيغل Hegel في بداية القرن التاسع عشر وأوسولد شبنغلر في بداية القرن العشرين .

ليس هيغل الشاب صاحب «ظواهرية الفكر» ، والعديد من الاعمال عن فلسفة الدين ، هو الذي اهتم بالاسلام ، لكنه هيغل ايام النضج ، مؤلف ذلك العمل الفريد الذي هو : «دروس عن فلسفة التاريخ» . من حيث الكمية ، يترك للاسلام مجالا متوسطا: فهناك بعض الملاحظات المبعثرة عندما يتطلب الموضوع ذلك ، وخصوصا في اربع صفحات كاملة ضمن القسم الرابع والاخير من كتابه الذي له علاقة بالعالم الجرماني . لكنها رؤية عميقة أخاذة، صحيحة وشاعرية في نفس الوقت ، تتجاوز كل ما كتب في اوروبا لغاية ذلك الوقت عمقا وحقيقة .

يبين لنا هيغل في المقدمة (١٠) العالم الاسلامي : «رابع لحظة في التاريخ العالمي» ، بادئا مصيره بسمة تناقض ضخم بين المبدأ

---

١٠ ـ دروس عن فلسفة التاريخ . ص ٨٥ ـ ٨٦ .

الروحاني المسيحي وبين الحقيقة الزمنية البربرية . «العالم الداخلي تابع للخشونة والتعسف . هذه الخشونة وهذا التعسف يواجههما المبدأ المحمدي اولا ، الذي يعتبر تجلّيا للعالم الشرقي».

في تناول هيغل اللاحق والمباشر لموضوع المحمدية(١١) ، يقدمه على انه «ثورة الشرق» التي «حطمت كل خصوصية وكل تبعية ، تنير وتطهر النفس ، جاعلة من الواحد الاحد شيئا مطلقا ، ومن الوعي الذاتي الصافي ، ومن علم هذا الواحد الاحد النهاية الوحيدة للحقيقة ..» .

اذن لقد تحقق الاسلام مباشرة في التاريخ ، وكقوة مضيئة . لقد تجاوز سلبية الفكر الشرقي التي تعبّر عنها عبودية الفكر ، وتجاوز ايضا خصوصية الله اليهودي ، مستقيما على ارض العمومية ، منقيا ومحررا الفكر . «تقديس الواحد هو النهاية الوحيدة للمحمدية» . لكن هذا الواحد مجرد ، وليس ملموسا كالإله المسيحي الذي جسّد ما هو إلهي . هيغل يضع في المقدمة: وضوح وبساطة وعمومية المبدأ الاسلامي . ومع ذلك تترافق ظاهرة التجريد مع الحماسة . التعصب الاسلامي ما هو الا حماسة للمجرد الذي «ينبغي ان يعتبر الملموس هداما ومخربا ، لكن ما هو ملموس عند المسلمين جدير ايضا بكل نوع من التسامي ، هذا التسامي موحد مع كل فضائل كِبَر النفس والبسالة» . هذا وصف شاعري يخبىء رؤية متكاملة عن الاسلام كحركة تاريخية :

ـ على مستوى الثقافة لم يهتم الاسلام ، بالنسبة لهيغل ، الا بالله . لقد توجه اساسا نحو المتفارِق كهدف مميز للمعرفة ، لا نحو العالم التاريخي او العالم الطبيعي . شرف المعرفة هو الارتباط بالمقدس ، بينما ثبت تنقل الهدف في اوروبا ، كل الطاقة على معرفة العالم .

---

١١ ــ اي الاسلام وليس المبدأ المحمدي فقط .

ـ على المستوى السياسي ، ماثل الفيلسوف الالماني نقص النظام الاسلامي مع غياب قاعدة إرث ثابتة ، بينما عرفت اوروبا استمرارية وثباتا عبر تقديس مبدأ بدائي هو مبدأ الدم . ثم لا يعطي هيغل اي شرح مقبول للانحطاط التاريخي للآسلام الذي يعيه . لكن المقارنة مع اوروبا تبقى ضمنية . ان صعود اوروبا يفسّر بمبدأ اصلي كما بقوتها الديالكتيكية ، ذلك هو اساس التطور الاوروبي . انها أطروحة داخلية كما نرى، لا تترك مجالا لا لديالكتيك الحضارات ولا للتدخل الخارجي . على هذه النقطة سوف نركز جهدنا التوضيحي .

ان غرابة تناقض اوروبا الغربية يكمن في ان هذه الحضارة التي كانت أرفع وأغنى الحضارات (وبالنسبة لهيغل ذروة التاريخ العالمي) قد نبتت في البربرية المتدفقة ، وفي الفراغ الانساني والثقافي اللاعضوي واللامنظم . انها نتاج ديالكتيك مدفوع لحده الاقصى ؛ من انهيار دولة العصر الوسيط بزغت الدولة العقلانية ، ومن سيطرة الاقطاعية برزت الديمقراطية ، ومن اضطهاد الكنيسة بانت حرية الوعي ، والتناقضات القومية القاتلة ولّدت الامة كإطار تفتح للانسان والثقافة . في القرن السابع ، سار الاسلام منتصرا وبدأ يحمل في ذاته وعدا لتحقيق ما هو انساني ، لكنه ليس هو الذي الزم التاريخ بهذا التقلب ذي الدلالة العالمية . ان اوروبا خرجت من الظلمات نافية ومتجاوزة ذاتها ، ولكن كان يجب على المبادىء الاولية ان تكون خصبة في ذاتها . وبدل هذا التشوش وهذا التأرجح نتيجة عدم القرار وعدم خصوبة المبدأ الاوروبي ، يقدم الاسلام نموذجا آخر لتطور الحضارة . ان نجاحه بحد ذاته ، المتكيف مع زمنه سيثبته بشكل نسبي . ان العروبة رغم حداثتها «البربرية» كانت متقدمة جدا في تطورها ، لتصبح اثناء الفتح ، على غرار الجرمانية ، عالما مستقبلا وسلبيا . وأصبحت مدعوة لتكون هينفسها معيارا ومبدأ وبتوليدها للاسلام،

حكم عليها عمليا ان تكون خلاقة ونشطة ودائمة التدفـــق ، اي بشكل ما مقاومة للموت ، وقوة للتأكيد ، لا حركة للديالكتيك . هذا بينما تركت اوروبا نفسها تتجه نحو الحرية المبهمة للدينامية التاريخية .

ان الشرق المركزي ، ذلك المحيط الذي استقبل الاسلام ، كان عالما مستهلكا مع كونه متفوقا على مستـــوى الحضارة المادية . ونقيضا لرأي هيغل ، لم تولد اوروبا من تطورها الداخلي فقط : ان الخارج لعب دورا لا يمكن تجاهله . الشرق القديـــم اولا ، الاسلام ايضا وخصوصا العصور القديمة اليونانية ـ اللاتينية . ذلك ان الجرمانية لم تكن الا شكلا للطاقة : هنا تكمن مساهمتها ، في شبابها وقدرتها على هدم البنى المهترئة ، لا في اي ايجابية منقوشة في الحرية والنفس الجرمانية ، حيث ينبغي ايضا رؤية احدى تلك الاوهام النرجسية للفكرة الالمانية في القرن التاسع عشر .

ان اوروبا وجدت نفسها لانها كانت هي ذاتها ، ولكن حقيقتها لم تبرز الا بواسطة العصور الكلاسيكية القديمة . هنا ، هيغل كما شبنغلر يبدو انهما لم يلمسا صلب الحقيقة التاريخية ، فأخطآ بسبب وعيهما الحاد للميزة الوهمية للنموذج القديم . حقيقة ان العصور القديمة قدمت للنهضة الكارولنجية المضمون الثقافـــي الذي لولاه لدارت كل طاقة جديدة في فراغ ، المضمون الذي أحيا كل العصر الوسيط ، رغم تشوهه فيما بعد . لمواجهة هـــذا التشوه ، كانت النهضة ظاهرة أقل اهمية من الاصلاح الذي لا يذكر عنه هيغل كلمة واحدة (١٢) ، لتعود بصدق اكثر نحو العصور القديمة التي لم تكن مجرد ذريعة وماكياجا لحقيقة متفاوتة . في النهاية لم تصبح العصور القديمة ديكورا مسرحيـا الا مع الثورة

---

١٢ ـ هل بتأثير هيغل أنقص غرامشي قيمة النهضة وركز تحليله علـــى الاصلاح ؟ غرامشي . دفاتر السجن .

الفرنسية، لكن حتى هنا ان الافكار القوية عن الحرية والديمقراطية والجمهورية ، مع كونها بنت الظرف التاريخي لذلك الوقت ، الا انها استعارت بعض الشيء من العصور القديمة . لكن الاسلام لم يكن عنده لا عصور قديمة ولا هذا اللجـــوء ولا تلك الوساطة . فالهللينية بقيت غريبة عنه ؛ اما بالنسبة للشرق القديم ، بلاد ما بين النهرين او الساساني ، فلم يكن بامكانه ان يقدم للاسلام الا نماذج تنظيم دولي ومادي . حتى الاسلام نفسه ، بسبب نجاحه الضخم ، تحول الى كلاسيكية بعد القرن العاشر ، وكما كان ثورة الشرق ، كما لاحظ هيغل ، فان مرحلته البدائية توافقت مـــع حداثة الشرق . وهكذا عاش تاريخه على ايقاع لاهث وفي عزلة تامة : وحتى ينبعث ، لم يجد ملجأ الا في ذاته او في سنـــده العربي . في الاسلام اذن ، هناك غلبة للداخل على الخارج . ان العودة الى الاصول والينابيع تتم داخل الاسلام نفسه ، المنقسم الى اسلام بطولي ومقدس ، والى اسلام كلاسيكـــي ومتفتح ، والنهضة في القرن التاسع عشر قامت تحديدا لتحول هذا الماضي الى آخر دون ان يكون هناك انقسام مسبق ، واغتراب وتميز ، الا تميز المسافة الزمنية . ظاهريا عاش الاسلام على غير ذاته ، وكثير من المستشرقين اشار ، عن سوء نية ، الى «نقص أصوليته» ، لكن الموضوع يقع حقيقة على مستوى آخر غير الظاهر الوصفي . ان العلاقة مع الخارج لا تقاس فعلا بالاستعارات الثقافيـــة او التقنية ، بل تجد مكانها في هذه المنطقة الحميمة التي هي قلب الديالكتيك التاريخي للشعب . بهذا المعنى يمكن اغناء وتصحيح الرؤية الهيغلية . الديالكتيك الاوروبي داخلي اولا ، لكنه يستند على علاقة مع الخارج ، مع خارج ماضٍ ، هو العصور القديمة ، وخارج معاصر وهو الاسلام. ليس لان الاسلام نقل الارث اليوناني، او لانه خفّض او امتص المسيحية الشرقية ، وجعل من اوروبـا الوطن الحقيقي للمسيحية ، واصبحت الوارث الحقيقي للعصور

الكلاسيكية القديمة . اما بالنسبة للاسلام ، فان تطوره لم يتم اساسا وفق خط ديالكتيكي ، او على الاقل لم يعطه الديالكتيك نتائج واقعية الا في الزمن المعاصر .

٣ ـ اوسولد شبنغلر .

يفارق قرن من الزمان عن «دروس حول فلسفة التاريخ» ، يقدم لنا كتاب شبنغلر «انحطاط الغرب» تطورا طويلا عن الثقافة العربية (١٣) .

فيرفض شبنغلر كل رؤية لفكر تقدمي يأتي ليحيي ويربط مختلف بنى الحضارة بعضها الى بعض ضمن مشروع مشترك . ومن ناحية ثانية اذا كان هيغل يخصص مجالا هاما للشرق ، فهناك عدة صفحات فقط مخصصة للاسلام ، اسلام مفصول عن الشرق ومحصور في الشريحة القروسطية كجسم غريب ، وكتيار ثانوي على هامش تيار التاريخ العالمي .

وعلى العكس يعتبر شبنغلر ان الاسلام ظاهرة مركزية لتاريخ شرقي ، منظور من زاوية مختلفة . اخيرا هناك فرق ثالث ، في حين ينفي هيغل عمليا كل حضارة عدا الحضارة الاوروبية ، يبتعد شبنغلر عن الاوروبية المركزية مُعيدا تاريخ الغرب الى النسَب الطبيعية لتاريخ ثقافة كبيرة من بين ثقافات اخرى . هناك نقطة يتفق عليها الفيلسوفان ضمنيا ، هي ان التاريخ في طريق الاكتمال . ان حدس شبنغلر الاساسي ، كما لاحظ ذلك مترجمه ،

---

١٣ ـ «انحطاط الغرب» . الترجمة الفرنسية ـ باريس ، غاليمار ـ ١٩٦٠ .
ص ١٧٩ وص ٢٠٦ ـ ٢٠٨ ـ ٢٤٠ ـ ٢٩٢ .. II . ص ١٧٣ ـ ٢٩٨ .

وكما لاحظه ايضا محمد اقبال (١٤) يكمن في الانقطاع وعدم الاتصال بين مختلف الثقافات . سندرس أسس هذه الثقافات بالتتالي ، التحول الكاذب او اغتراب الثقافة العربية ، واخيرا انحطاط الثقافة الغربية وتحولها الى حضارة ، انها ثلاثة موضوعات مركزية في فكر شبنغلر .

١ ـ من خلال الثقافات الثماني التي يحصيها ، هناك ثلاث تنفصل عنها وتشكل نواة التاريخ العالمي : الثقافة القديمة ، والثقافة العربية ، والثقافة الغربية التي يطلق عليها اسماء مثل ابولينية وفوستية وسحرية . انها تعابير مستعارة من غوته لكنها من صنع نيتشه . ان ما يطيل حياة ثقافة ما مفهوم واسع يشمل كل العناصر المادية ، وما يميزها عن الثقافات الاخرى هو الهدف المركزي الذي يحركها .

«ان الابولونية لا تقبل من الواقع الا ما هو حاضر مباشرة في الزمان والمكان ، الفوستية تتطلع خارج كل الحدود الحساسة .. أما السحرية فتشعر في كل حدث بالتعبير عن القوى الغامضة..»، ويقول ان الرموز التي دعمت النفس السحرية هي «تحويل المعادن ، والحجر الفلسفي ، والكتاب المقدس ، والعروبة ، والشكل الداخلي للحكايات في الف ليلة وليلة» (١٥) .

---

١٤ ـ «اعادة بناء الفكر الديني الاسلامي» ، الترجمة الفرنسية . ميزونوف. ١٩٥٥ ، ص ١٥٤ . بولتمن ، التاريخ والعالم الآخر . فيتوفل . الاستبداد الشرقي . الترجمة الفرنسية . باريس . منشورات دي مينوي ، ١٩٦٤ .

١٥ ـ يلاحظ هيغل ان الشكل الداخلي لالف ليلة وليلة مصري ـ قديم . لفت بعض المستشرقين الالمان أمثال ج. فون رغونبوم ، الانتباه الى استعارات الف ليلة وليلة من التراث اليوناني في كتابه «الاسلام القروسطي» ، ص ٣٢١ ـ ٣٤٧ . ويبين الاستمرارية الخفية للبصمات الهللينية على الشرق . لكن يبدو لنا ان الاساس في الف ليلة وليلة هو شرقي ـ عربي ـ فارسي .

ان كل واحدة من هذه الثقافات موجودة في الزمان والمكان وفق كل المعايير الا معايير التاريخ التقليدي : ينسف شبنغلر كل الفترات المتفق عليها ليماثل ، وفق معطى تاريخي واضح ظاهريا ، الاجسام التاريخية الحقيقية التي هي الثقافات ، الواحدة مع الاخرى . الثقافة القديمة اليونانية ـ الرومانية ولدت نحو سنة ۱۱۰۰ قبل المسيح في بحر ايجة ، ونمط الرجل الذي يمثلها هو هوميروس ، او فيما بعد فيثاغورس . لقد وعت الثقافة الغربية ذاتها وعبقريتها في نهاية الالف الاول بعد المسيح . ان مسيحيتها مختلفة تماما عن مسيحية الشرق البدائي ، كما ان القديس برنار الذي يختلف عن القديس بول ، وجد حقيقته التي هي الحقيقة التاريخية للمسيحية .

يماثل شبنغلر ثقافة سحرية وثقافة عربية ، لكنه يعطي امتدادا لا قياس له في الزمان والمكان لمفهوم العربي . هذه الثقافة طفت كبنية مفارقة نحو سنة ٥٠٠ قبل المسيح و«استيقظت في عهد أوغست في المشهد بين النمر والنيل ، بين البحر الاسود والمنطقة العربية المتوسطية ؛ ظهرت هذه الثقافة مع علمها للجبر ، والفلك وتحليلها للمعادن وموزاييكها ، وعروبتها ، بخلفائها وجوامعها ، ومع المقدسات والكتب المقدسة للاديان الفارسية واليهودية والمسيحية و«القديمة» و«المانوية» (١٦) . اذن المقصود هنا ليس الثقافة العربية المفهومة عامة ، بل تماهي شرق مركزي عربي ـ فارسي ـ آرامي حيث الحقيقة والشخصية قد تحددتا على بقايا الشرق القديم الذي تغطت مساحته الجغرافية فيما بعد بالفتح العربي . هذا الشرق هو وطن ومركز الرجل الديني ، مركز الدين كقمة للفكر وللعالم الخفي في اعلى درجات تعبيره ، اي في

---

١٦ ـ «انحطاط الغرب» . I . ص ١٧٩ .

الفئة السحرية للفكر ، ويمكننا الاعتقاد منطقيا ، متتبعين شبنغلر، ان التربة التي انجبت المسيح والتلمود والحلاشا هي ذاتها التي غذت قيام مزدك ، وماني ، ومحمد ، وهي التي اوجدت جذور السّنّة والتفسير : أي انها نفس العالم الروحي .

ان شبنغلر ، بطريقة ما ، هو شاعر الصراحة الشاملة ، انه مفكر حساس جدا للحقيقة العميقة لكل ثقافة . وهذا ما يفضي به الى نفي كل تقدم دراماتيكي للتاريخ ، وأخيرا الى نفي كل تضامن وكل تبادل بين الحضارات ، والى فقدان كل احساس عالمي ، وكل احساس في التغيير . هذا البحث عن الصراحة قاده الى التثبت حول الماضي ، اي الى هذه الشريحة من مستقبل المجتمع التي تتطابق تماما مع ذاتها . وهكذا تبدو روسيا الحقيقية هي روسيا دوستويفسكي لا روسيا تولستوي ، روسيا الفلاح الأمي لا روسيا المتفتحة . ان القرية بفلاحيها ، وأرستقراطييها ، وتقاليدها ، تشكل بالنسبة له المادة الحقيقية لمجتمع يأتي ليخون ويفسد المدينة ، ورأسماليتها ، واشتراكيتها وأضواءها الخداعة.

بمقدار ما تكون الثقافة مغلقة على ذاتها ، عاجزة عن الهجرة الى مجال آخر او على استقبال تأثير ثقافي آخر ، فانها تصاب بالشلل ، لا بل بالاغتراب في كل مرة تدخل اليها ثقافة جديدة او تحاول ان تفرض عليها اشكالها . هذا الفرض الفوقي يصبح عدوانا وتسميما . ومن هنا يطور شبنغلر نظريته عن التحول الكاذب للثقافة «العربية» .

٢ ـ عندما تريد ثقافة شابة ان تعبّر عن ذاتها ولا تستطيع ذلك الا من خلال أشكال مستعارة من الخارج ، فانها تشوه ذاتها وتخنق اندفاعها ويكون هناك تحول كاذب . لكن النفس المخنوقة مستعدة لدى اول نداء أن تتحرر من قيودها . اكثر من أي ثقافة اخرى ، عرفت «الثقافة العربية» ما بين القرن الثالث قبل المسيح وظهور الاسلام، هذا التقييد للعبقرية الداخلية في الشكل القديم.

ان الاحكام المسبقة لعلم التاريخ الاوروبي هي التي جزأت

بتعسف مجال الثقافة العربية الى فترات قديمـــة ، ويونانية ــ رومانية ، وعربية بحتة . حقيقة ان ما نسميه ادبا شرقيا قديما ، هو ادب عربي استعار قناع التعبير اليوناني . كذلك العلم العربي بدأ مهنته في القرون المسيحية الاولى ، ويمكن القول ان هذا العلم هو الذي تطور مع العرب فيما بعد ، ليبلغ المستوى والقيمة اللذين نعرفهما له (١٧) . الا انه في اصقاع الغرب Ouest خصوصا في الاسكندرية ، أفسد هذا التفتح بالتحول الكاذب. اخيرا تبرز هذه الصراحة في الفن الذي حافظ على وحدته آلاف السنين . تكمن نفس العقلية خلف تشييد الكنائس المسيحية القديمة ، والهياكل المزدية ، والجامع الاسلامي ، عقلية خاضعة للشعور الكونـــــي للمدافن ، تعبر بالقبة عن تجربتها السحرية . وهكذا عندما حول الاسلام القديسة صوفيا الى جامع لم يفعل سوى «استعادة ملكية قديمة» .

وهكذا نجد ان مصير الثقافة العربية ما قبل الاسلام كـــان مصيرا تراجيديا : وأحبطت بالتحول الكاذب «لثمرات نضجها»، وفقدت نفسها في نفس اللحظة ــ القرن الثالث ــ الخامس ــ التي كان بامكانها افراز كلاسيكية والتمتع ببهائها الخاص .

في زمنها المتأخر فقط ، انقذت وأستعيدت الثقافة العربية بواسطة الاسلام الذي اعاد لها كيانها وسمح لها ان تجد نفسها . ان اللحظة الاسلامية للثقافة السحرية هي في مصالحتها مـــع ذاتها بعد تجربة التحول الكاذب ، من هنا تصنيف العربي الذي يطبقـــه شبنغلر على مجمـــوع تاريخي ، يختلس العروبـــة الصافية من بعيد . ان عظمة الظاهرة العربية والظاهرة الاسلامية التي ربطت مصيرها بها ، هو في تحريرها لهذه الثقافة مـــن

---

١٧ ــ نلاحظ ان وجهة النظر هذه ، هي نقيض وجهة نظر رينان .

قيودها . لقد غزا الاسلام كالبرق مجالا بدا له داخليا منذ قرون ، وبحركة سريعة «لنفس تشعر ان لا وقت لديها للاضاعة ، وتقلق من اقتراب أولى آثار السن قبل ان تعرف فترة الشباب .. خلاص الانسانية السحرية هذا ، لا مثيل له في التاريخ ...» (١٨) .

هذه الرؤية الخاطفة جديرة بأن تشرح اشياء كثيرة ، لكنها بادخال الاسلام في وسطها التاريخي تغرق أصليته . ولهذا يصل شبنغلر الى التأكيد ان الاسلام ما هو الا «تزمت المجموعة الشاملة للاديان السحرية» (١٩) ، وليس دينا جديدا الا بمقدار ما تكون اللوثرية كذلك . لان جوستينيان «الشخص الاكثر قدرية في التاريخ العربي» كان ينظر نحو روما لا نحو عالمه الشرقي ، وابتعد عن النسطوريين وعن القائلين بالطبيعة الواحدة ، سمح للاسلام بالتقدم كدين جديد اكثر من كونه «تيارا تطهيريا داخل المسيحية الشرقية» . انه يلحظ ، وبحق ، ان الاسلام المنبثق من ذلك المجتمع الوثني العربي القديم الذي كانت عليه مكة ، لا يمكن اعتباره دين صحراء . ان مكة كانت «منذ القدم ، قطعة صغيرة متأثرة بأفكار كبرى الاديان السحرية ، وضائعة في عالم يهود ومسيحيين» .

٣ ــ الموضوع الثالث الذي سنعالجه هو الغرب وانحداره . قلنا سابقا ان شبنغلر يبتعد عن كل اوروبية مركزية ويواجه الرؤية البطليموسية للتاريخ برؤية كوبرنيكية . وتفقد حينئذ اوروبا كل تفرد وامتياز . ويتحدد دورها التاريخي ، المبتذل والمعاد ، في نسب عادية في الزمان والمكان ؛ أما بالنسبة للمستقبل الغربي فانه ليس سوى «حدث تاريخي خاص محدد بشكل قسري

---

١٨ ــ «انحطاط الغرب» . I . ص ٢٠٩ .

١٩ ــ «انحطاط الغرب» . II . ص ٢٤٠ .

في مدته وشكله» . أن تفتح الثقافة الغربية لم يستمر سوى عدة قرون ، ومنذ نابليون دخلت مرحلة الحضارة . ان الثقافة تتعارض مع الحضارة ، تعارض الداخل مع الخارج ، وتعارض الشباب والنضج مع انحدار الشيخوخة . الاولى تعبّر عن الاندفاع الخلاق وتستلهم قوتها من نفس حماسية وناهضة ، والثانية تمثل سقوط النفس ، هذه اللحظة التي تتطابق فيها التحقيقات الخارجية مع شيء في الداخل . الحضارة الاوروبية ظهرت في القرن التاسع عشر بأشكال خارجية : امبريالية ، تصنيع ، سيطرة ، عواصم كبيرة وقمة القوة، تفرض نفسها دون أي رد خلاق من الداخل(٢٠). ولا يعود هناك ، مثلا ، مشكلة حول مسألة الموسيقى الفخمة او الرسم الضخم اذ : «لا يبقى لها الا امكانيات واسعة» .

ان الثقافة الاوروبية كثقافة كبرى بين غيرها من الثقافات ، تتجذر وتتطور في اطار نوعي اصلي لا تواصل فيه . ان مفهوم خصوصية اوروبا هذا ، يلتحم حكما بفكرة طبيعة مصيره . وتاريخ الغرب لم يعد مطلقا قلب العالمية ، وكل أمل في ذوبان الانسانية في مجتمع عالمي يجد نفسه مبعدا . اخيرا ان الانحدار هنا هو الذي كان قد استقر وأدى الى الموت . ان كتاب شبنغلر ، عدا تناقضاته ، يطرح مشاكل خطيرة لفكر اليوم . سنحاول هنا تقديم النقد عليها .

٢ ـ في تصنيفه لمختلف الثقافات ، تبدو الثقافة العربية او السحرية هي الاقل اقناعا دون شك . محمد اقبال قدم سابقا نقدا لتسمية السحرية . يقول «اذا كان قد غطى الاسلام قشرة سحرية فهذا شيء لا انفيه . في الحقيقة ان الهدف الرئيسي الذي وضعته لنفسي في هذه المحاضرات هو اعطاء رؤية عن فكر

---

٢٠ ـ هذا اتجاه عند كل فلاسفة التاريخ . وهو التفكير بأن كل حضارة عندما تنجح تكون في مرحلة الانحدار .

الاسلام ، رؤية مجردة من غطاءاتها السحرية التي ضللت شبنغلر. ان جهله بالفكر الاسلامي حول موضوع الزمن و«الانا» كمركز حر للتجربة ، وجد دلالته في التجربة الدينية للاسلام ، وهذا الجهل مدهش تماما ..» (٢١) ، بالمعنى الدقيق لكلمة سحري تتعارض الاديان السامية بحدة ، والاسلام اكثر من غيره مع السحر . جاء الاسلام ليضبط القلق القديم . عقلانيته العامة لا جدال فيها ، كذلك من الصحيح ايضا ان مساهمة الانسان الشرقي في الروحانية الانسانية الشاملة تمت بواسطة الدين ، وبهذا الدين تقدم الانسان العربي نحو الحضارة . من خلال هذه الرؤية تستحق نظرية شبنغلر السحرية ان تلفت الانتباه الى انتماء الاسلام والمسيحية واليهودية الى نفس الوطن الروحي . ولا يمكن بعدها ان نفصل تراثا اسلاميا سحريا بالاساس عن تراث يهودي ـ مسيحي منظور كعقلاني .

ان تماثل هذا الجسم النوعي الذي هو الثقافة العربية ، ويمكن نقاشه ، يبقى مع ذلك خصبا للتأمل التاريخي . الى هذه الثقافة يعود الفضل في اضفاء اضاءة جديدة وفي تجديد الشرق في نهاية الالف الاول قبل المسيح ، وفي استمرارية بدل ان يحطمها الاسلام ، أحياها ومتّنها . هذا الشرق الفارسي ـ العربي الآرامي، ينطرح بشكل متفرد بالنسبة للشرق الاول اكثر مما يكون بالنسبة للثقافة الهللينية التي كانت غازية . ان المسيحية ولدت في هذا الوسط النوعي ، وكذلك الاسلام هو نتاج له ، هذه الحقيقة لم يدركها قدماء الاوروبيين قبل شبنغلر . من الصحيح مثلا ان الوحي الاسلامي في مضمونه العقائدي قد اقتبس من التراث السوري ـ الآرامي ، وبعد الفتح العربي استعارت السنّة والفقه المزيد من

---

٢١ ـ «اعادة بناء الفكر الديني الاسلامي» ، ص ١٥٥ .

هـــذا التراث . لكن كما استعار اليهوا اليهودي العديد مـن خصائصه من البعل Baal السامي وبقي كيانا يهوديا خاصا، كذلك الاله الاسلامي ، مع كل ما فيه من يهودية ومسيحية يبقى الرحمن والله لشبه الجزيرة . ان التشريع القرآني ، والحج ، واللهجة العامة لرسالة النبوة ، كل ذلك عربي . وفيما بعد احتفظ الفقـه بخصائص اتنوغرافية عربيـة جدا مفارقة فـي وسط الشرق ، وذلك بسبب هامشية العروبة ذاتها عن الشرق، وعيشها على روحانية يتعذر تبسيط أصليتها .

هنا ينبغي ان نتوقف عند النظرية المغرية للتحول الكاذب . ان يكون الشرق في العصر القديم قد منع نفاذ التأثير اليوناني ، وأن يكون قد بقي هو ذاته تحت الطبقة الهللينية التي غطاها ، فتلك فكرة لا نعترض عليها . بالرغم من اهميـة اعمال المدرسـة الاسكندرية او مدرسة جنديسابور السريانية ، فان التأثـير اليوناني لم يستطع ان ينفذ الى المستوى الخلاق والعميق للنفس الشرقية . وبعد ، فان نهضة الدراسات اليونانية ايام العباسيين الاول ، مهما كان دورها اساسيا في الفلسفة والعلم العربيين وما تركته من أثر على العلم الديني وأصول العقيدة والحق الاسلامي ، فانها لم تتوصل الى مس نواة هذه الثقافة ، وتأثيرها كان أقل على حركة الحضارة الداخلية . في نقدنا لـ Beker رأينا بم كانت الهللينية خارجة عن الاسلام ، ويمكننا بكل وعي ، ايصال هـذه النتيجة الى شرق ما قبل الاسلام .

ما لم يستطع الفرس تحقيقه حتى ايام الـ Achéménides اي توحيد الشرق حول تراث ثقافي وروحي ، قد فعله الاسلام . الشرق كان يشكو في القرن السابع مـن فراغ ايديولوجـي وسياسي . هذه الحاجة العميقة للهوية الجديدة والمفتوحة على المستقبل ، هي التي كانت ثروة الاسلام . هذا الاخير لم يخلص الشرق من قيود التحول الكاذب الذي بالغ فيه شبنغلر ، وانمـا

بملئه لهذا الفراغ وتأكيده على استقلاليته تجاه كل أشكال التعبير الخارجي ، اعطى لهذا العالم تعبيره وحقيقته . حقا ان العبقرية الفارسية ايام الساسانيين قد تحررت من الهللينية ، لكن لتعود وتجد ونفسها فكريا اسيرة بنية روحية ادنى . ولم تظهر لذاتها الا بالاسلام . ان العناصر الاصلية المختلفة لسوريا ـ بسلاد ما بين النهرين ، هي التي بنت قبة الصخرة او جامع دمشق الكبير ، بإلهام كان مكبوتا وحرره الاسلام . اكثر من اي نشاط للفكر ، وأكثر من السحري نفسه ، يعبِّر الفن عن هذا الاتحاد الوثيق الخارق للعادة بين الاسلام والشرق ، الاول يجد في الثاني موطنه الحقيقي ، والثاني يجد في الاول حقيقته الروحية .

اذا كان الاسلام قد اتى في لحظة كان فيها هذا الجسم الذي هو «الثقافة العربية» ، منهكا ، فان عظمة الاسلام ليست الا الكلاسيكية المتأخرة للشرق . يمكننا القول اذن ، وبسهولة ، ان الامبراطورية العربية قد تمزقت سنة ٨٠٠ ، وان الحضارة الاسلامية التي تعاقبت على الامبراطورية كمبدأ توحيد وتماثل لم تفتح الطريق لتجديد جذري في الحياة الانسانية ، او انها كانت تراوح في طريقها . ان اللغز التاريخي للانحدار السريع ، رغم نقاش ذلك ، يقع تحت اضاءة جديدة : لان الاسلام حينئذ لا يكون فجرا لعالم جديد ، بل موتا لثقافة وجدت فيه كفَناً جميلا . ولا يعود هناك اي نهضة ممكنة لهذا الاسلام او لتلك الثقافة العربية : وهنا النتيجة المخيفة التي يتضمنها فكر شبنغلر .

ان الظاهرة الرئيسية لتاريخ الشرق المعاصر ، هي ان هذا العالم بأكمله يتماثل عربيا ـ اسلاميا ، بينما يمكن لمراحل اخرى من تاريخه الغني ان تقدم له صورا اخرى من التماثل . لماذا ليس بابل ، وفينيقيا ، ومصر الفرعونية ، والشرق كشرق بمآثره وروائعه ؟. ذلك انه حي ، وهذا العالم ميت ، لانه حديث وهذا العالم بدائي ، لانه مثّل اخيرا لحظة عظمة ، وصدق وخلق

استثنائية . وهكذا فان شبنغلر مُحق في التشديد على هـذا التماثل ، ومخطىء في تحديده زمنيا : لان مجال الانسانية «السحرية» التي يتحدث عنها شبنغلر تعي الان طبعها العربي ـ الاسلامي وتختار التضحية من اجله بكل ما بقي من تاريخها .

مثل قدَرية سرية ، عاد الشرق ووقع منذ القرن الثالث عشر في تحول كاذب ثانٍ آت من نفس العالم اليوناني القديم ، وانسكب عليه من عبيد اوروبا الشرقية ، وفيما بعد اوشكت الامبراطورية العثمانية ان تفقد نفسه . في القرن التاسع عشر ـ والعشرين ، كان الاغتراب الغربي . وعندما عاد ووجد نفسه اخيرا ، فالى اي بعد من كيانه توجه ؟ الى البعد العربي ، ومن جديد تكون العروبة حقيقة واملا للشرق الضائع ..

بالنسبة لشبنغلر ، اوروبا ليست سوى حضارة كبيرة نوعية تمتد قمة عظمتها الى قرنين او ثلاثة . ان اقبال لم ينس ان ينتقد القطع الجذري الكبير الذي اقامه بين اوروبا والعصور القديمة ، حاصرا مفهوم الغرب بمصير اوروبا فقط .

ان فكر شبنغلر له التقدير الكبير لمحاولته الخروج من أخاديده الزمنية ـ الظرفية ، وهذا ما لم يفعله ماركس ، الذي يماثل الحضارة الغربية بالثقافة عموما ، ويرمي الى البربرية العالم الشرقي [٢٢] .

ان مصير الغرب يندرج فعلا في ديالكتيك العالمية والخصوصية . ان العالمية التي كونت الانسانية المعاصرة بأكملها في جسم تاريخي قد اخرجت نفسها خارج اوروبا التي اخترعتها ، وانتشرت في العالم . اما بالنسبة الى الخصوصية التي يرد اليها

---

٢٢ ـ غوديليه حول المجتمعات ما قبل الراسمالية . باريس ، المنشورات الاجتماعية ، ١٩٧٠ .

شبنغلر كل كيان الغرب فلقد هاجرت هي الاخرى : ان مفهوم الغرب قد توسع في المطلق لكن مع توسع العالمي ، وجد هذا المفهوم نفسه محصورا في مجموع المعمورة. دون شك ان المستقبل سيشدد على هذه الظاهرة بأن يزيد اكثر خصوصية الغرب في العالم ، وخصوصية اوروبا بالنسبة للغرب ، لذلك تصبح اوروبا الوطن الخصوصي للناس الخصوصيين ، وتساهم فقط بحضارتها المسيحية والمهمة بالحضارة العامة لعصرنا .

أن شبنغلر كان على حق اذن في تشخيصه لانحدار الغرب ، لكنه لم ير ان هذا الانحطاط كان أقل ، للقوى الخلاقة اكثر منه لفقدان احتكار العالمية او احتكار التاريخي ، حيث أن عكسه هو تجسيده في الواقع العالمي . وبمقدار ما يمزج شبنغلر المستويين العالمي والخاص ، نافيا الاول ببساطة ، فانه قد توصل الى تأكيد فكرة هذا الانحدار ، وكأنه انحدار حضارة خاصة ، في حين انه ليس هناك الا انتقال من مستوى الى آخر . كذلك يبدو لنا انه يخطىء حول الحركة الخاصة لهذا الانحدار للغرب .

ان المواجهة بين ثقافة وبين حضارة صالحة ، لانها تجلب الانتباه الى الطاقة الداخلية للمجتمع المعطى . لكن لماذا يطرح زمن بطولي كزمن لا يمكن تجاوزه ؟ ان القطيعة الموضوعة نحو ١٨١٥ والتي تثقل ، بكل ثقل الازدراء ، القرن التاسع عشر ، تبدو لنا انه كان يجب ان تتأخر قرنا . طبعا ان القرن الثامن عشر يبقى قرن الاختراعات الهامة في الموسيقى ، والفلسفة وفي مجالات العلم والسياسة . ومنه خرج العالم الجديد ، انه هو الذي أرسى قواعد الحضارة الحديثة : لكن من هنا ايضا كان قرن الخطوات الاولى لثقافة لم تجد تكملتها والسيطرة على وعودها الا في القرن التاسع عشر ، وحتى نقول نحن ، في غضون ذلك القرن التاسع عشر الطويل الذي أقفل نفسه مع الحرب العالمية الثانية . ومنذ ذلك الوقت تعيش الثقافة الغربية بامتداد ، ولانها تلهث فقد فقدت كل توجه نحو العظمة .

ان هذه الثقافة مع كونها استهدفت ما هو عالمي ، تبقى خصوصية ، ومع كونها عرّفت الحضارة الحديثة ، فانها تبقى نوعية . ولهذا السبب نجد الواحدة كما نجد الاخرى تنقاد الى قانون الحياة الصعب ، قانون الشيخوخة ويمكن يوما ما الموت . عدا ان كل مشكلة التاريخ المستقبلي تترتب على التساؤل عن وجود ديالكتيك جديد لحياة الحضارات غير قابل يوما ما للقياس مع ديالكتيك الماضي .

الاسلام ، اوروبا

بنيتان تاريخيتان

الدينامية التاريخية

١ ـ اوروبا والعالمية .

سيكون حتما انحرافا عن مشروع التأمل التاريخي المقارن في جعل التوازن بين اوروبا والاسلام تنافسا ، بل تسابقا نحو تحقيق العصر الصناعي ، الناجح هنا ، والمجهض هناك . ان الصناعة ليست الا احدى وجوه اوروبا ، وكأنها نتيجة لحركات ذات اصل غير مدرك . انها العنصر الاكثر عالمية . لكن عندما فكّر هيغل حوالي سنة ١٨٣٠ في الاعجوبة الاوروبية واندفع في فلسفة للتاريخ ، تبقى لغاية اليوم ذات فائدة كبرى ، هل كان مدركا حقا للثورة الصناعية التي كانت تتم ببطء تحت نظره [١] ؟ ان تفوّق

١ ـ يبدو ان كنت Kant قد تنبأ ان التكنولوجيا الاوروبية ستنتهي بأن تغزو القارات ، لكنه كان اكثر تحفظا بالنسبة لتوسع الانسانية . انظر بهذا الصدد حنا أرنت «الحياة السياسية» ، باريس . منشورات غاليمار ١٩٧٤ .

أوروبا بالنسبة له يرتكز على مفاهيم الثقافة والروحية، اي بروز المفاهيم العقلانية والانسانية الجديدة . ان كل جيل الايديولوجيين الالمان ما قبل ماركس ، مع وعيهم بصعود اوروبا ، كمقياس حقيقي لما هو انساني ، كان مرتبطا بالفتوحات الفكرية والاخلاقية والحضارية اكثر من اتجاهه لزعزعة الآلة الصناعية التي ستلتهم العالم . لا اوستقراطية فكرية هنا ، ولكن وراء هذا التستر على الظاهرة الصناعية في الفكر العالمي ، هناك واقع ان الحضارة الاوروبية كانت قد تكونت قبل الصناعة . والتماثل الحالي يصبح مبالغا فيه ومختزلا ، وهذا ليس افتراضا ثقافيا بحتا .

ان القوة والامبريالية الاوروبية قد الهبت العالم في القرن السادس عشر ، ويمكن انها انطلقت مع الحروب الصليبية . ان الاحساس بأن التصنيع يشكل انقطاعا في مصائر اوروبا ، ونقطة انطلاق او مرحلة تفتح غير مبرر تاريخيا .

ان الصناعة لم تكن اختراعا لعلاقة نوعية في العالم ولا لبنية حضارة أصلية ، لكنها أخضعت العالم الطبيعي لدرجة لم تعرف سابقا . في القرن التاسع عشر كان محتواها ــ اي ما تنتجه ــ واطارها الجغرافي والانساني يتأتى من بنى كائنة سابقا . واذا كان اليوم مبرر بعض الشيء الحديث عن حضارة صناعية فالسبب ان نمط الانتاج هذا قد دخل بعد اكثر من قرن من الجهود الى أعمق مستويات المجال الاجتماعي الاوروبي ، وبدأ التأثير على السلوك ونمط الحياة ، وعلى العقليات . لكن فرنسا وألمانيا وانكلترا ما زالت هنا ، اي انها الدول والأمم ، وأيضا الاقوال والتقاليد الثقافية الوطنية وكذلك النظم السياسية النابعة من البرلمانية الانكليزية ومن الثورة الفرنسية .

حتى تعتبر الصناعة الخاصة الاساسية للكائن الاوروبي ، عليها ان تقضي على كل الوجوه الاخرى لأوروبا ؛ وحتى تكون مقياسا لعصر تاريخي جديد عليها ان تمتد عمقا في كل المعمورة .

هذه السيرورة في طريق التحقيق ، لكنها بعيدة عن ان تكون قد وصلت الى نهاية تطورها . اما بالنسبة لغير اوروبا فهي ما زالت في بداياتها .

لان اوروبا لا تستنفد في الصناعة ، تكون العودة الى التاريخ ذات معنى ايضا : الكائن التاريخي الاوروبي يأخذ شكلا خصوصيا. لان الصناعة تعد ببناء كل المستقبل الانساني ، يأخذ كل تساؤل عن تاريخ اوروبا حجما عالميا . وعلى عكس ذلـــك ، اذا كانت الصناعة هي النتاج الوحيد القابل للتصدير للعبقرية الاوروبية ، فان الحضارات الاخرى الكبيرة والحية ، كمجموعات انسانيـــة وثقافية مقاومة ، وبمقدار عدم تنازلها عن وعيها التاريخي ، تدخل من جديد في ضوء التاريخ العالمي . اين هي عالمية اوروبا ؟ اذا كانت قد اعتبرت الانسـان كقيمة عظمى ، فقد مارست فـــي امبرياليتها المنتصرة وكما برهنت الاحداث ، سيطرات عنيفة ، نافية هي ذاتها مفهومها الخاص للانسان . ان فتوحاتها السياسية والتجارية قد امتدت حكما الى كل العالم ، لكن هل كان كل ذلك شيئا آخر الا نتيجة لقوة وسائلها ؟ لنعد قراءة ملحمة الاسكندر او الفتح العربي وسنجد ان الجرأة او الطاقة او الصبر ليست اقل مما في المشاريع الاوروبية للهيمنة على العالم . وهل أدرجت اوروبا ، ضمن رؤيتها العالمية ، الثقافات الانسانية الاخرى ؟ دون شك ان النظرة المتعطشة للمعرفة لم تسبر آفاقا مثلما حصل مع اوروبا . لكن ولا اي حضارة امبريالية لم تسمح بمثل هـــذا الدخول للتأثيرات الخارجية : لا الطَرَف الصينية ولا الفن الاسود، ولا تأثير ادوات الرسم اليابانية على الانطباعية تكفي للدفاع عـــن توفيق حقيقي تحت راية الفكر الاوروبي . كان هناك دون شك استعارات اكثر من جهة اوروبا القروسطية او الناهضة الى العالم الخارجي ــ اسلام ، صين ، او عصور قديمة ــ في الوقت الذي كانت فيه هذه الـ اوروبا على اتصال أقل مباشرة مع هذه العوالم. ان اوروبا الحديثة ، الاكثر ثقة في نفسها ، والتي ثبتت مكتسباتها

بدت اكثر مرونة تجاه التأثيرات ، خضوعها الاول كان في اساس انطلاقها . ان الفرضية الخارجية لا يمكنها ان ترتبط الا بأوروبا الاولى ، اوروبا المتعثرة ، لا بأوروبا التي ادعت مؤخرا بالعالمية . وهذه الفرضية لا يجب اطلاقا ان تمزج مع فكرة اوروبا الوارثة لكل الحضارات الماضية ، كما لو ان هذه الحضارات قد اعطت كل ما يمكنها اعطاؤه لاوروبا ، لا لاحد غيرها .

لو نظرنا الان الى ما صدّرته اوروبا المنتصرة من ذاتها ، فاننا نندهش من وجودها في كل مكان ، أليس لكل مدينة من المدن غير الاوروبية صنوها الاوروبي ؟ أليس لكل مدينة لغتها بالاضافة الى اللغة الاوروبية ، ولكل امة داخل مجموعها التاريخي ماضيها القديم يضاف اليه ماض استعماري نوعي ؟ ان افريقيا على الاقل الموحدة بأفريقيتها منقسمة الى شقين ، شق مؤيد للانكليز ، وشق مؤيد للفرنسيين . والانا الفردي ذاته ، منقسم الى جوهر اصيل والى زنجار اوروبي . وهكذا دخلت اوروبا العالم في نفس اللحظة التي انحسرت عنه .

واذا غرقت غدا المساحة الاوروبية البحتة في العدم ، فانه من الممكن ان تنهض اوروبا اخرى من ركامها لتعيش في فكر وقلب اولئك الذين نفتهم بقسوة . ان ما في اوروبا من عالمية هو ما زرعته هنا وهناك بالصدفة . ايضا في الاختراعات ، الحصة الاقل اوروبية لاوروبا : العلم ، الفكر النقدي ، بعض التساؤلات الفلسفية ، واختيارات ادبية . اذا كانت الحضارة المادية لاوروبا قد اخصبت قسما واسعا من العالم ، فذلك ليس بسبب خصوصيتها بل بسبب عقلانيتها .

ان الغاية الاوروبية العالمية قد هدفت طبعا للعالمي ، ولكن هذا العالمي كان مشروعا اكثر منه حقيقة . لقد بقي بقدرية مؤلمة ، أسير جذوره التاريخية المحلية ، ووجد نفسه عقبة امام انبعاث دوري للقوى الاكثر خصوصية كالقومية مثلا . ان العقل ، وحده،

عالمي من حيث التعريف ، لكن في اي تربة من البربرية والعنف قد أزهر في مراحله المتتالية؟ ان الفكر المنهجي قد اضطر لان يُنبت في الخوف والصمت ، الفكر الديالكتيكي ضمن نظام اجتماعي غير عادل. ان مشكلة التناقض بين الخاص والعالمي تبقى دائما مطروحة في الفتوحات الفكرية لأوروبا : لا يمكننا ان ننفي بسبب اوروبيته الظاهرة ، النتاج العالمي للفئات العقلانية التي كثرت في اوروبا ، ولا ان ننسى الوجود الثابت لهذه الاوروبية. هذا ما يفسر الصعوبة في النقل الى مكان آخر لعقلانية مرتبطة حميميا بتراث تاريخي . هنا تطرح مشكلة العلاقات بين التاريخ والعقل ، بين التاريخ والقيمة ، بين التاريخ والعالمية .

ضمن اي مقياس ، وكيف تكون الحضارة متجاوزة بنتاجها ، ولكن ضمن اي مقياس ايضا يكون هذا النتاج أسير الحضارة ؟ دون ان نتوصل الى القول ان النتاج الاوروبي لن يعيش حقا الا عندما تموت اوروبا ، فانه من الممكن القول ان اوروبا لن تستطيع العيش مختبئة وراء نتاجها . لو التمسنا بقاء ممنوعا عن باقي الحضارات ، فليس هناك اي سبب في رفضه لأوروبا . لكن اوروبا المفصولة عن نتاجها ، لن تكون الا قسما قابضا على مشروع يتجاوزها ، وهو ما سيكون مشروع الانسانية بأكملها ، ولن يعود مُعرّفا بها ، بل من خلال تنوعه وصراعاته ومن خلال عالمية ملموسة قاعدتها تجربة مشتركة فعليا .

II — اوروبا ضد اوروبا .

على رحم العلاقة التاريخية التي وصفناها ، فان ما يبقى من اوروبا كقاعدة ممكنة للعالمية هو ما كان مكبوتا ، ومرفوضا ، ومغطى بالتاريخ المحسوس والتجريبي . الماركسية مثلا ، لم تنجح في بلدها الاصلي ، لكنها شقلبت مجتمعات كبيرة اكسترا

اوروبية ـ (روسيا ، الصين) ، ومن خلال هذه المجتمعات عرفت تجديدا نظريا في اوروبا . لكن ما تمثل الماركسية في تاريخ القرن التاسع عشر الاوروبي ؟ انها تمثل تيارا نقديا ، من بين التيارات الاخرى ، للمجتمع الصناعي الوليد . ان ولادة وتطور هذا المجتمع هما العنصر الغالب للقرن التاسع عشر . في نفس اللحظة التي تطرح فيها البرجوازية نفسها وعلى كل المستويات كطبقة محرّكة، وكموضوع رئيسي للتاريخ الاوروبي ، فان ماركس يواجهها بالبروليتاريا التي يسند اليها المهمة التي كانت البورجوازية في طريق تحقيقها . ورؤية ماركس تصبح املا معكوسا . ليس مدهشا اذن ان يعاد اخذها حيث لا وجود للبورجوازية الصلبة . كيسوع ، بشّر ماركس بالملكة الوشيكة لشعبه . ومثل المسيحية، نمت الماركسية في الاقسام البعيدة عن مكان ولادتها . ان المانيا لم تدخل الدائرة العالمية بعسكريتها ولا بصناعتها ولا حتى بأمبريالية ، متوجهة كليا نحو الحيز الاوروبي ، بل بطاقتها الفلسفية وبالطريقة النقدية لمنقّبيها المردودة في العالم أجمع بالبدل الفرنسي . كم من المبدعين فيها قد اعترف بهم مجتمعهم ؟ لنتذكر يأس هولدرن وكل الجيل الرومانتيقي ، ونيتشه الذي مات مجنونا . لكن هل البليدون ذهنيا كانوا أقل عددا ؟ ان نيتشه قد قرأ للاهور بواسطة إقبال ، وهيغل وماركس كانا مناقشين من قبل انتليجنسيا العالم كله . طبعا ، ان ميزة الثقافة الحية هي في استعدادها للخلود ، انها ليست منفية دائما بالتاريخ الحقيقي ، لكن هذا الاخير ينتشر في حاضره ويقوم بمهامه ولكن في حالة مثل حالة اوروبا ، التي تقدم نفسها للعالم الخارجي على انها وطن غاليله ، وديكارت وفولتير وهيغل، فأية سخرية بين هذه الادعاءات وبين المكان البسيط الذي تركته لمبدعيها الذين اصبحوا وسيطا امام الآخرين ! اي القول بكل الفرق الذي يجب تسجيله بين اوروبا التجريبية ، بل التاريخية ، وبين اوروبا الخلاّقة صانعة العالمي .

ضمن هذه الرؤية ان مئات الرجال الذين بلوروا مفاهيم الفكر العلمي والفلسفي ، والذين حددوا قيم العالم الحديث او جماليته، ليسوا اشهارا للتاريخ الاوروبي ، لكن تاريخ اوروبا هو الذي يصبح الاطار الداعم لنشاطهم . اذا امكن تصنيف اوروبا الصناعية بنموذج اوروبا ، فان اوروبا المفاهيم ، والذكاء ، والعقل ، وعلم الجمال الجديد — في لحظتي النهضة والقرن الثامن عشر — يجب ان تصنف في نفس الوقت صانعة العالمي الحديث وكلحظة من التاريخ العالمي ، لانه لا يمكنها ان تكون نموذجا لكل ما هو غير اوروبا الا بمقدار — وهذا غير محتمل — ما تطمح هذه الاخيرة ان تقدم للعالم القادم منهجا مختلفا، جديدا بشكل جذري . في هذه الحالة ، ان اوروبا هذه سترفض في نفس اللحظة التي يقلّد فيها فكرها الخلاّق .

III — الاسلام عامل شمولي ، تاريخي ووسيط .

ان فترة الحماسة الخلاقة ليس لها بالضرورة معنى عالمي . واذا كانت اوروبا الحديثة تتبجح بهذه الفترة فذلك لانها غزت العالم . واذا كانت قد غزته فذلك لانها من جهة كانت مستعدة لذلك ، ومن جهة ثانية لان بنية الفترة التاريخية ، والحداثة قد سمحت بذلك ايضا . ولكن هل تحققت في العالم ديناميتها الموجهة في اتجاه غير اتجاه العقلانية المتعددة الاتجاهات؟. ليس غير ذي بال ان يكون تفتح الطاقة الاوروبية قد اتى في لحظة معينة من التاريخ بدل لحظة اخرى . النقطة الاولى تتعلق في نفس الوقت بالدائرة الداخلية وبالدائرة الخارجية (تأثيرات ، استردادات .. الخ) ، النقطة الثانية تتعلق بمجال التاريخ العالمي فقط . ان اوروبا كحضارة لها قواعدها ، وتتطور حسب منطقها مرتبطة بعدد من المحددات يمكن مقارنتها من منظور تاريخي — انتروبولوجي مع

الاسلام كحضارة . يمكننا ان نوازي بين الديناميتين الثقافيتين، بين نمطي الشمولية ، تاركين المدة الملموسة او مستعيضين عنها بمراسلات على طريقة اوسولد شبنغلر . لكن لنرتبط الان بإطار التاريخ العالمي ، الذي لن يكون معرّفا كمجموع اجهزة تاريخية محددة : كل واحد منها يتطور في دائرته الخاصة، ولا ضمن رواية مسرحية حيث يتتالى العملاء التاريخيون ليشغلوا مقدمة المسرح ، ولا كإدعاء سياسي بحت للامبراطورية العالمية . من الواضح اننا اذا كنا نميل نحو العالمية فذلك لانها لم تتحقق في الماضي . والتاريخ العالمي الماضي يرى حينئذ ، كبناء متماسك ، كالسلسلة الطويلة التي ستخرج منها الحداثة .

لم يكن كل التاريخ في احد كفتي ميزان الزمن ، والتاريخ الاوروبي من خلال الاكتشافات الكبرى في الكفة الاخرى . لكن الذي كان ، هو من جهة حضارة قبل عالمية مختصة بالعصر الحجري الاول (الشرق ، اليونان ، روما) ومن جهة ثانية التاريخ العالمي الثاني ، ما بعد النيوليتية مؤسس العالم الحديث الذي هو عالمنا . طبعا ان هذا التاريخ لم يكن متضامنا في كل مستوياته ، ان كل واحد من مكوناته ـ اوروبا ، الاسلام ، بيزنطية ، الصين، الهند ـ كان يفكر كعالم منته ونهايته في ذاته . لكن هذه الاختلافات بدل ان تتناقض مع عوامل التقارب ، فانها ظهرت شرطا رئيسيا للمسيرة التقدمية للحضارة ، ومنذئذ لم يعد البزوغ الاوروبي معتقدا خارج هذا الكل . لكن ما هو ترفيع اوروبا ؟ انه لا يقاس بمضمون نسبي ، بل بوضع عالمي تجاوز وسيطر على اقرانه في لحظة معينة .

ان اوروبا الحديثة كانت آخر لحظة ، يمكن لهذا السبب الاكثر حسما ، لعصر تاريخي رئيسي يحتضنه تاريخ الانسانية ، دشن بولادة وتوسع الاسلام . لماذا الاسلام ؟ لانه يظهر للتحليل كالمحور الذي سيدور حوله النظام العالمي . لا سقوط الامبراطورية

الرومانية الغربية وتأسيس الممالك البربرية في اثرها ، ولا تكوين الامبراطورية الصينية الموحدة في القرن الثالث (قبل المسيح) ، ولا البزوغ البطيء للهند ، يشكل نقطة انطلاق حاذقة ، واضحة وثابتة . حددت باقي المجموعات نفسها بالنسبة للاسلام كأجزاء من نظام ـ ليس بقواعدها الثقافية الخاصة بالطبع . وهكـــذا توسعت المعمورة وتقدمت الفتوحات التقنية ، واستيقظت شعوب الغد لمصيرها . نحن ابناء عصر لن يشهد نهاية المستقبل العالمي من هنا الواجب الملح بعدم اعطاء الاولوية ، ولا اي قيمة خاصة لأي حضارة ، لا للاسلام ولا لاوروبا ولا للصين . اذا كان هناك امتياز ما يرتبط بالفترة الاخيرة ، بآخر قسم منها اي (العصر الصناعـــي) فذلك لان الحداثة ترتبط بهذا القسم بامتداد مباشر . يبقى المجال الحميم والسحيق للكائن التاريخي الذي وبحركة معاكسة ، يرتبط بالزمن المفتتح ـ لهذا يبقى المسلم مسلما والصيني صينيـــا والاوروبي اوروبيا .

ان نظرة غربية مركزية للتاريخ فقط ، استطاعت مماثلـــة العصور الوسطى بقوس ضخم بين العصور القديمـــة والعصر الحديث : فترة قاتمة وصدع كبير . ان مفهوم الغرب وهو يغطي مفهوم اوروبا ، يستند الى تراث تاريخي يعود الى اليونان ويمر بروما ، ويحتجب في العصور الوسطى ، قد صنع صفحة جديدة لعصر النهضة . هذه الايديولوجيا لعبت دورا رائدا (كوهم حيوي) في التجديد الجمالي والفكري لاوروبا . اما اليوم فمجرد بقـــاء وطنانـــي Nostalgie بسيط ، وآخر معقل لشعور بالامتياز مقدم من يد التاريخ السحرية يقول لنا :

(مسيرة واحدة اساسية هي مسيرة حضارات انسان ، تلـك التي برهنت على خصبها ، وكل الباقي لم يؤد الا الى مآزق . ما هي الصين ؟ ، ما هو الاسلام ؟ ، ما هي الهند ؟ تفتحات بسيطة دون غد ودون مستقبل) .

لقد سار في الماضي بشكل آخر ، يوم لم يفعل اساسا وعي

التراث الثقافي الانساني العميق سوى ترجمة هوى ناشيء للحضارة وللتقدم والتطور . ناشيء هو ذاته من العصر الذي سبقه ، مباشرة . لا لان اوروبا القروسطية ـ حلقة ضعيفة تعيش كمونها، لقد لعبت دورا متواضعا في وضع عالم المستقبل ، يجب ان يكون هذا العصر التحضيري مظلما . ان البربرية التي مدت ظلها على اوروبا ناقصة وضعيفة في القرن السابع كانت متواقتة مع الفتوحات العربية العنيفة ، وفراغ القرن العاشر يتوافق مع امتلاء القرن الرابع الهجري ، ذروة الكلاسيكية الاسلامية . وما كان هنا ارتدادا (مفهوم ـ كاذب يستند ايضا الى العصور القديمة كنموذج) كان هناك ـ لا على اطراف العالم بل في وسطه ـ توسع وتنظيم وصعود . لم يحصل هناك اي ارتداد في التاريخ العام ، لكنه اصاب بعض الهيئات التاريخية فقط . ان المراكز المحركة تهاجر من نقطة الى اخرى وتحمل الى اعلى المستويات الردود الانسانية السابقة . ان الارتداد الكبير الذي يتحدث عنه مالرو الذي يمده من «الناربونييز» الى «الترانسوكسيون» كان دون شك نهاية لعالم محدد ـ لكنه كان ايضا فترة حمل سيتم خلالها وضع كل النسيج الانساني لألفي سنة قادمة ، شرق جديد ـ فالاسلام ـ الصين ـ اعطى ضربة الابتداء لزعزعة ضخمة للابداع ـ للتنظيم وللحضارة (٢) . انها فترة خصبة وليست عصرا وسيطا ؛ انها امتداد للمساحات وتعميق للنظرة الانسانية ، انها توسع لشعوب لا نعرف من أين خرجت ، وفتوحات تقنية رئيسية . ورغم الاختلافات الايديولوجية فان الحواجز بين الثقافات قد تحطمت : ولم يعد هناك الا جماعات انسانية ملتزمة في مغامرة

---

٢ ـ موريس لومبار «مساحات وشبكات في العصر الوسيط الاعلى» ـ باريس لاهاي ، منشورات موتون ١٩٧٢ .

مشتركة ، متضامنة ، ولكنها لا تعرف انها كذلك . في هذا العصر كانت اوروبا الحديثة هي البنت وكان الاسلام هو الوالد .

ان المسيحية القروسطية الاكثر من خصوصية تجاه بيزنطة ، او من ذكرى امبريالية ، كانت الدلالة المحركة لاوروبا امام الاسلام. هذا التعبير بلغ أوجه مع الحروب الصليبية . هجوم معاكس ، خروج من الذات ، هدر للطاقة ، ومدرسة حضارة لأوروبا . ان شبه الجزيرة الايبيرية التي لعبت الدور الاول في اخضاع العالم لأوروبا ، لم توجد وتحدد في تلك المغامرة الكبيرة الا عبر صراعها مع الاسلام . عادة نشدد على الاستعارات التقنية والثقافية . لكن يبدو لنا اكثر اهمية ذلك الديالكتيك السياسي للأنا وللعالم الذي ترى اوروبا نفسها من خلاله ككيان ، مما يدعو للعودة الى طرح موضوع ولادة اوروبا نفسها . من هذه الوجهة لا تتعارض أطروحات بيرن" ولومبار ، ولكنها تتكامل . كان الاسلام قوة عسكرية مهدّدة لأوروبا ومجالا اقتصاديا ديناميكيا ؛ وحتى فيما بعد ، عدوا ايديولوجياً ونموذجا فلسفيا . بكلمة ، ان ولادة اوروبا للتاريخ قد تمت ولا يمكنها ان تتم الا عبر الاسلام : في مرحلة اولى تراجع دفاعي وفي مرحلة ثانية انفجار هجومي .

من جهة اخرى ، ان كل الشعوب المعروفة قد استيقظت او دخلت في التاريخ عبر اتصال ما مع الاسلام ، ليس بالنسبة للمجتمع الصيني المستقل ، الذي لا يجب عليه شيء لانه دخل في دائرة المبادلات العالمية (٣) . ان الهند قد تزعزعت بفتح قتيبة بن مسلم ، وفيما بعد مع محمود الغزموي . اما بالنسبة للعالم الافريقي المجهول والمعزول فان دخوله النسبي المتردد في التاريخ قد تم ايضا بواسطة الاسلام . وماذا نقول عن الروس وبلغار الفولكا

---

٣ ـ «البحارة العرب في المحيط الهندي» ، ١٩٥١ . ج. حوراني . «علاقة الصين والهند» . باريس ـ الآداب الجميلة ١٩٤٨ .

والشعوب التركمانية ؟ كم من الشعوب البربريـــــة قد تعلمت الحضارة بعبورها للاسلام ، دون شك على حساب تماسكه كقوة سياسية ، جاعلة ايضا من الاسلام ـ الحضارة ـ عملها المشترك ؟ اذا كانت اوروبا ذلك الرأس الآسيا قد عاشت واستمرت ، أليس ذلك لانها تمتعت بألف سنة من السلام منذ نهاية الغـــزوات الهنغارية حتى تضحيات «حرب الثلاثين سنـــة» (٤) (١٩١٤ ـ ١٩٤٥) والى الاسلام يعود الفضل في سقوط هذا الدور ، دور الشاشة الواقية ضد التدفقات الكبرى ، الاسلام الذي امتـــص كسم قاتل سنة ١٢٥٨ الصدمة المغولية ، وهو الذي صد فـــي مرحلة ثانية الهجمة التيمورلنكية ، هجمة هدامة مثل الاولى او اكثر . لن تمحي ولن تبرر اسلمة الفزاة ، كما ان أضرحة سمرقند الضخمة لن تمجّد الاسلام .

IV ـ اعادة قراءة التاريخ العالمي .

ان هدم النواة الثقافية للاسلام السوري ـ العراقي ـ الايراني لا تعني بالضرورة تقليصا للقوة او للاشعاع الحضاري اذ علـــى الاطراف تنهض قوى جديدة ، القوة العثمانية والقوة المغوليـــة خصوصا اللتين ألحقتا في مجال الاسلام عصرين كانا حتى ذلك الوقت مستقلين . بيزنطة تسقط . الهند ثم اندونيسيا تجـــد نفسها ملحقة بدائرة التأثير الاسلامي . تعددية الاقطاب العالميـــة تتجمع في ثلاثة محاور رئيسية : الاسلامي ، الغربي ، الصيني . امكننا القول ان عام ١٣٠٠ مثّل لحظة غلبة الاسلام على منافسيه. ليس اسلام العباسيين الاوائل ، تلك الامبراطورية التراصية ، بل

---

٤ ـ جورج شتينر ـ «الثقافة ضد الانسان» . باريس . منشورات ساي .

حضارة تتكون ، اي انها ذلك الاسلام الذي بحركة مزدوجة استطاع ان ينتقل الى الشرق الاقصى ونحو اوروبا . انه اسلام حضارة تامة ، ناجحة ، متماسكة تماما ، ينتشر هو ذاته في مساحات شاسعة . ومن الصحيح ايضا (٥) انه في عام ١٦٠٠ ، بعد قرن من النهضة الاوروبية – هي ظاهرة يمكن رؤيتها ايضا كتفتح محلي صغير – ان القسم الغالب من الانسانية كان ضمن دائرة المساحة الاسلامية وان المعمورة بدت وكأنها محاصرة من كل الجهات بالاسلام . اسلام يحتل مكانا مركزيا ، لانه الوحيد ، من بين كل أقرانه العالميين ، الذي عنده علاقات مستمرة مع كل واحد منهم . ان الغرب المائل غربا ، المضغوط على ذاته في وضعية شبه جزيرية ، ويتحرك ضمن مساحته ، لا يمكن ان يكون في علاقته مع الخارج الا تحديدا بواسطة الاسلام او بيزنطة . كذلك بلاد الصين، التي تتبع حول نواتها الحضارية القسم الاكبر من الشرق الاقصى لم تكن في علاقة الا مع الهند والاسلام .

ان مثل هذه النظرة للاشياء ، ترفض الغربية المركزية ، وتعيد للزمن التاريخي الحقيقي كثافته وفعاليته ، وتراجع الرؤية العربية المركزية للاسلام ، المثبتة على عصر الخليفة العربي الكبير، لتطرح العديد من الاستفهامات . اي اسلام هو المقصود ؟ العثمانيون كانوا الاسلام ، ولكنهم كانوا ايضا شيئا آخر ، كذلك بالنسبة لمغول الهند وبالنسبة للصفويين . العرب خرجوا من المسرح . حتما بقي هنالك دين متماسك ولكن لم يبق ثقافة حية، خلاّقة موحدة ، الا في الفن تقريبا ، وفي اللحظة التي امتد فيها مكانيا هذا الاسلام ، كان لا يفقد فقط قسما هاما من اندفاعه الثقافي ولكنه ايضا كان يقضم في منابعه الحية – التجارية خصوصا – من قبل الاوروبيين . من هنا كان انحطاط ثان

---

٥ – هودسون : «مغامرة الاسلام» . II . ص ٣٣٢ .

لمساحاته المركزية التي كان لها امتياز النجاح في التوفيق بين الدين والثقافة والسياسة . يجب ان نحترس اذن في نفس الوقت ، من التمجيد العربي الاسلامي البحت ـ والاوروبي ايضا ـ من الكلاسيكية الخليفية ومن التوضيح الجديد للقرون المتأخرة التي تنفصل عن القمة بخمسة قرون ، مستندين في ذلك على معاينة ثلاثية لتفوق عسكري عابر ، ولتوسيع الايمان ولثبات التراث . ان «سينان» في تركيا ، ومهندسين ورسامين «الاكبر» في الهند ، والصفويين الزهاد في ايران ، قد حققوا اشياء جميلة ، وعظيمة وسامية . ولكن هل كانت الثقافة مندمجة ؟ وكيف كانت العلاقة مع الإرث ؟ هل كان هناك نظرة مجددة للعالم ، ووعي فكري للذات؟

يبقى ان جزءا واسعا من الانسانية ، مكون من شعوب ، متتالية ، قد غار في حضارة الاسلام ولعب خلال عشرة قرون داخل الاطار التاريخي الذي حددناه ، دورا مركزيا مسيطرا ، متبعا ، ومتحركا بارادة قوة الاسلام . حتى سنة ١٥٠٠ لم تكن اوروبا الغربية هي المنافسة للاسلام ، بل الصين : منافسة غير ملموسة ، لكنها موضوعية على مستوى الانجازات الحضارية . اظهرت بيزنطة والهند نقاطا ضعيفة . واخيرا ان الغرب الصغير قد تفوق على المجموع ، بينما في سنة ١٢٠٠ كانت العقدة الثقافية الغربية تبدو ما زالت متأخرة . هذا النمو سيبقى لغزا تاريخيا بالنسبة لنا ، لاننا نعيشه بشكل او بآخر كعاهة او كانتصار ، في زيادة الوعي التاريخي الذي يميز عصرنا . حقيقة ان انبثاق اوروبا يستند على استقلالية محفوظة ، واستطرادا على خروج للذات في الزمان والمكان . في الوقت الذي كان فيه القسم الغالب من الانسانية يعيش تحت ظل الاسلام ، بعد تحطيم بيزنطة وضم الهند ، احتفظت منطقتين فقط باستقلالهما : الصين والغرب . ان استقلالهما ، وخصوصيتهما ، يجعل من مصيرهما شيئا يمكن مقارنته ، ما عدا مرحلة ما قبل اكتشاف اميركا حيث كان الغرب مشدودا اكثر مع ذاته بينما كان التراث الصيني يسيطر على

منطقة شاسعة من اليابان حتى الاتّام . ان الوضعية الدفاعية تحديدا ، والابتعاد والهامشية والحدود الضيقة للارض ، هي التي اجبرت الغرب ان يعتمد على امكانياته الذاتية ، وعلى ان يبدو متواضعا امام «أقرب معلميه» (٦) بيزنطة والاسلام ، وأن يبحث عن منفذ نحو الاتساع الجغرافي والتاريخي الكبير : اميركا من جهة ، اليونان القديمة من جهة ثانية . بم يختلف الغرب عن الصين ؟ انه معزول مثلها ، مسرور من استقلاله ، يتطور بتحريك داخلي لينابيعه . من هنا ثوراته المتتالية . لكنه يبدو اكثر قدرة على الانفتاح على الخارج ، او انه أجبر على ذلك بسبب تعدد واختلاف مكوناته ، وضعف مكوّناته الحضارية .

لقد كان عند الغرب عقدة نقص ، او شعور بالعظمة امام الاسلام ، اما امام الشرق الاقصى ، فان الصين قد التزمت صمتا عجيبا .

ان الغرب تناقض في خلقه ، وفي كل مرة كان يفعل ذلك من خلال عمقه الخاص . ولكن مع حاجة دائمة للتوجه نحو الخارج : عنف الى الخارج ، استناد الى نماذج من الخارج ، حاجة الى المسيحية . وهكذا كان استصلاح الاراضي والحروب الصليبية ، والنهضة ، والاقامة في اميركا ، والتصنيع والامبريالية . لكن الربط غير ضروري : يمكن ان يكون هنا دياليكتيكا وممكن ان يكون تفككا . قبل القرن التاسع عشر هل كانت اوروبا تتبع الهيمنة العالمية ؟ حتى بعد سنة ١٩٠٠ بقيت اوروبا منشغلة بنفسها اساسا ، من هنا انهيارها الذاتي كمركز للقوة السياسية ، وانحراف الغرب ، واعادة بزوغ مجتمعات اخرى ، لكنها مبدلة بالتدخل المؤقت الأوروبا وحاملة لكل الآفاق الجديدة .

---

٦ ـ التعبير لغودسون .

الاسلام
حضارة ، ثقافة ، سياسة

في الوقت الذي كانت فيه اوروبا البربرية تعيش مرحلة تخمرها ، ضعيفة وعاجزة ، ولد فرد تاريخي سيشغل ولمدة الف سنة مقدمة المسرح : هو الاسلام . امبراطورية اولا ، ثم حضارة. هذا الاسلام يجب دراسته ، باديء ذي بدء كمساهم في المسيرة العامة للتاريخ . ومع ذلك له خصوصيته ، ولونه وزمنه وإلهامه الاساسي .

هناك اسلامان اذن للبحث : اسلام كجزء من تاريخ كامل وعالمي ، واسلام متطور في التاريخ التجريبي كشمولية هي في نفس الوقت دين وحضارة وسياسة وهيئة ثقافية . هذا الاسلام يختلف عن الاسلام العالمي من حيث كونه مركزا على داخليته معتبرا نفسه عالما بذاته. نفس المنهج بالنسبة لأوروبا غير ان اوروبا في خصوصيتها تبدو لنا كحركة اكثر منها كشمولية تركيبية .

I — الحضارة الاسلامية .

من وجهة النظر الزمنية بزغت هذه الحضارة ، عندما تفككت الامبراطورية السياسية (القرن الثالث ـ القرن التاسع) . القرن الاول كان قرن الفتوحات والسيطرة ، القرن الثاني كان قـــرن مطابقة هذا المعطى التاريخي مع المعطى الايديولوجي ـ الديني ومع تطلعات الشعوب الخاضعة . لكن الخليفة العباسي للعصر الاعلى ترك المجال للعديد من المراكز السياسية والثقافية التي راحت في القرون التالية تعمم حضارة كانت حتى ذلكالوقت مترددة وبقيت ثلاثة قرون حتى اخذت أشكالها الكاملة . في الوقت الذي كان يتراجع فيه الشعب العربي كانت تستقر حضارة ذات إلهام عربي واسع حتى أطراف آسيا الوسطى ؛ وفي الوقت الذي كانت دولة اسلامية ترى نهوض نفوذها ، كان هذا الاسلام يدخل فـــي الارستقراطية الايرانية ، في آراميي الـ Sawad لبـــلاد ما بين النهرين ، في الاقباط وفي الغرب الاقصى ، وفـي الابيريين .

وهكذا برزت من أعماق التاريخ المنفي حتى الان ، مختلــف التقاليد الثقافية الماقبل الاسلامية التي تشكلها الحضارة الاسلامية في وحدتها المؤكدة . حضارة واحدة لكنها محوّلة بتعدد عبقريات الشعوب التي التزمت بها . حضارة ولدت من الفتح ولكـــن خصوصا من الحرية التي تبعت ذلك . دون هذه الحرية المنتزعة بمقدار ما هي موهوبة ، هل كانت عرفت هذه الحضارة توسعها الرائع في الزمان والمكان ؟ وهل كانت توطدت ؟ لقد اتت فعـــلا لحظة حيث هبت ريح تردد في الشرق القديم المتجدد والمتحـــرر وحتى على توجه ثقافته الحاضرة والمستقبلية حيث وضع الاسلام والعروبة معا موضع تساؤل . وفي القرن الرابع تم خيار لصالح هذا المجتمع ، الذي جاء بدل خيار قديم لقانونيّي القرن الثانـــي لصالح اسلمة الجسم الاجتماعي . كذلك لم يكن بديهيا فعلا ان

تكونت حوالي سنة مئة، عملية وعي في الكوفة والبصرة والمدينة للروحية الاسلامية . ولم يكن بديهيا ايضا في عام ٣٠٠ ان تنتصر العربية ـ الاسلامية على الهيللينية او الايرانية . لكن الاسلام وجد مكانه في الشرق كما وجد هذا الاخير طاقته في الاسلام . حينئذ استطاعت الحضارة العربية الاسلامية ان تنتشر خارج مراكزها الاولى .

ان هذه الحضارة ، الموحّدة والمتعددة الاشكال ، العربية الاسلامية في نواتها الصلبة ، التي عبرها الف تأثير ، متطورة لكنها مخلصة لفكر الوحي . تركيبية لكنها اصلية بقوة ، هذه الحضارة التي لمعت لمدة خمسة قرون ببريق هائل يمثل احد اسمى جهود الانسان . يقول هيغل «لم يسبق ان حماسة كهذه احدثت مثل هذه الاعمال الكبيرة» . طبعا ان الحضارة تحاكم نفسها ، بالاندفاع الخلاق الذي تعطي من خلاله صيغة خاصة . لمغامرة الحياة ولقيمها . الاّ ان هذه القيم ، التي تفلت منا دائما لاننا نراها من الخارج ، قد عاشها اناس وتحملوا مسؤوليتها بفرح بعد ان أعدوها ونشروها دون كلل . لكن أليست عظمة الاسلام في توحيده للناس؟

كانت الحضارة المادية للاسلام القاعدة القوية التي قام عليها البناء الثقافي : حضارة مائية لكنها تجارية ومدنية ايضا . اضافت الى العالم أهدابا صحراوية ، وامتدت على طول الانهار الكبرى : الفرات ، التيغر ، النيل ، الـ l'oxies . كلها مراكز لأقدم الحضارات . ومنذ ذلك الوقت بدت كما هي : فتحا ملحوظا على طبيعة معادية ، ضعيفة ولامعة في نفس الوقت . هذه الزراعة تفترض التنظيم وتدخّل الدولة ، وادارة بيروقراطية ، لكنها فرشت الارض للاستبداد والاضطهاد . من السهول الاندلسية الخصبة الى واحات المغرب ، الى وادي النيل ، الى الـ Sawâd العراقي وحتى «فرغانة» ، كان الذين يحملون العالم الاسلامي وحياته على أكتافهم هم من اولئك العبيد والفلاحين المنسيين والمضطهَدين . يأتي ايضا حادث تاريخي: غزو ، ثورة ، او إضعاف

لجهاز الدولة ، وهكذا نرى المؤلفات التي تترك والنكوص الذي يهدّد .

كانت الحضارة الاسلامية مدنية وتجارية . لقد اعطى الفتح العربي الاشارة لتموين كثيف في المجال المعد ليصبح عربيا دائما ، كما في المجال الايراني . تمدين نابع من صورة قائدة من ارادة واعية للانغراس، لكنها تتطور مع النمو العام للعالم الاسلامي متلقفة في حركتها أفواجا كاملة من مهاجري الارض .

ان المدن المخيمات في الكوفة والبصرة وفوستان ، كانت في الاصل اسقاطات للعروبة على عالم غير عربي خاضع بالقوة ، هنا تعايشت جماعات قبلية كاملة او جزئية مُنتزعة من السُهب العربية ومجبرة الان ان تعيش تجربة مشتركة ، دجّنها التاريخ بعد ان عرفت لامسؤولية وحرية الصحراء القاسية . ان هذا التحضر قد تم دون صعوبة ، بل بسهولة مدهشة .

ان المدينة ــ المعسكر Camp (المخيم) تحولت بعد ان نزع سلاحها الى مدينة مدنية Civile بجامعها ــ بالكاتدرائية ــ بأسواقها المبنية ، بأماكن التجمعات والبيوت الارستقراطية ، بجوامع الأحياء ، بحمّاماتها ، بمراكز القبائل التي تحولت الى أحياء مدينية وبضواحيها التي تنمو . ان الكوفة مع كونها عربية من القرن الاول، مع ما فيها من غبار ورائحة الصحراء ، يسكنها شعب كامل من الارستقراطيين ، من اليمنيين وربيعة ومضر ، فانها تركت المكان لمدينة عادية لكنها معقدة ، مبنية تجتازها عوالم اجتماعية متعددة ممفصلة ، ووظيفية : عامية ، بطريركية ، طوائف ، علماء ، وضباط . ان المدينة الاسلامية تخرج من الغموض لتطرح نفسها حتى يومنا هذا ، كإطار حياة للمسلمين . وحتى كمكان لوجودهم الحضاري ، ومركزا لاجتماعية مكثفة بالدين والثقافة . لقد استطاع ماسينيون ان يصف بريشته العصبية الحياة المتحركة للمدينة الاسلامية ، وغناها وتناقضاتها القاتلة ،

في العصر الذي اصبحت فيه ملامحها اكثر قسوة بشكلها الكلاسيكي : «البصرة لم تكن مدينة للجوء فقط ، حيث كان يلجأ مزيج من النساء والاطفال ، والعبيد والغنائم المسلوبة ... لقد اصبحت بسرعة عاصمة كاملة منتجة ، زراعية باهرة باعثة للتقنيات الصناعية ، ومنصة عالية ، لا لمسرح «برلماني» على طريقة الدراما والمحاكم اليونانية ، بل عملية تحويل تربوي «جامعية» على طريقة الصور الثقافية ... ان نمو البصرة كان ازمة حية وقصيرة من نمو العروبة على الطريقة التي رسمها ابن خلدون» .

بسبب عدم الثبات السياسي لتاريخ الاسلام الذي اصبح مستمرا منذ القرن الرابع عاشت المدينة الاسلامية دياليكتيكا اجتماعيا متواصلا . كثرة الفِرق ، وفرة مدارس الحقوق ، ايضا تحرك وصراع الطبقات ويأس الشبيبة :

الازمة الثقافية والازمة الاجتماعية استقرتا دون القدرة على تغيير شيء من البنية الاجتماعية او في النظام السياسي ، او في الالهام الايديولوجي . هذا النضج لحضارة شاخت بسرعة يعطي صورة سوداوية عن غضب التاريخ عندما تتكسر المشاريع الثورية النبيلة امام جموده ، لتدفن في الرمل وتموت .

نموذج حضارة واحدة ، اتخذت المدينة كإطار مميز ، اخذت شكلا في القرنين الثالث والرابع ضمن حركة واسعة لكل الطاقات، لتنجز وتتطور في القرنين اللاحقين . هذه الحضارة المرتبطة بدين ، وبنمط حياة ، لم تفرض معاييرها فقط على مجتمعات متعددة ومجزأة سياسيا . لقد ارادت ان تكون معيارا لكل الاجيال القادمة : لقد ظنت انها بلغت الكمال ببريقها اكثر من انسجامها الداخلي ، لان ما كان يعترض عليه ابناؤها بشدة ، لم يكن وجودها بحد ذاته ، بل مثل هذه السمات ، والسبب في بقائها انها كانت محبوبة ومنجتافة من الاجيال التي عاشت في ظلها . في هرات ، في مركس ، في راي ، في دمشق وحلب وبغداد والقاهرة والقيروان ، او في كوردو ، كانت نفس الصورة ، مع بعض

المتغيرات ، تغطي المسيرات الاكثر تواضعا والاكثر ارتفاعا . حوالي سنة ١١٥٠ بدأ عصر جديد ، ما بعد السلجوقيين في الشرق ، وما بعد الهلاليين في المغرب ، والصعود العدواني للغرب الذي كان يضغط بثقله . لقد أفسدت الغزوات البدوية توازنا ركيكا، بانتظار ان تهجم عليه حشود المغول . اذا بقي الاسلام حيا ، فذلك تحديدا بسبب دعوته الحضارية ، واكثر من ذلك ايضا ، بعالمية رسالته الروحية الصافية . لكن الحضارة الاسلامية خرجت من الازمة ، ناقصة ، مبدّلة ومختلفة .

II — الثقافة الاسلامية .

ان الثقافة العربية الاسلامية العليا، ذلك الحجر الاساسي في البناء، لم تتجسد لا في التيار القانوني، كما ظن دائما، ولا بعقلانية الفلسفة ، ولا بالاتجاه الصوفي كما يعتقد اكثر فأكثر . ان مفهوم العربي ــ الاسلامي ليس مفهوما جزئيا لثقافة اكثر شمولية ، كما انه لا يتماثل مع عمل ابن قتيبة ، انه يلتقط مجموع اغصان شجرة الاسلام الثقافية الموحدة اساسا في مداها ومنهجها . على امتداد قرونه الخمسة من التفتح ، اجتازت اللغة الثقافيــــة الواحدة ، والافق الذي لا يمحى للوحي ، المساحات الجغرافية والعقلية في خراسان كما في اسبانيا ، ابن سينا وابن رشد ، لكن ابن رشد قانوني وفيلسوف مادي . ووحدة الثقافة هي ايضا في شعورها انها واحدة ، وفي ارادتها ان تكون واحدة . اذن يذهب عبثا كل استشراق مخادع او لاواعي يحاول مماثلة العربي ــ الاسلامــــي بالتيار الفلسفي والقانوني فقط ، ويحاول تقليصه قبل ان ينزع عنه قيمته .

ان الحماسة الثقافية ادانت كل مناهج التفكير الاسلامي ،

لكنه ميل للاستقلال . تابعت هذه الثقافة بشراسة ، كل أشكال المعرفة : التاريخ ، الجغرافيا ، القانون ، علم الديـــن المدرسي ، الفلسفة ، الطب ، الرياضيات ، والرعشة الباطنية التي اجتاحتها كانت اندهاشا بالله : لقد كانت ثقافة مركزة حول الله . وهذا التساؤل يلاحقنا دائما ، لانه مع اتساع الفجوة التي أحدثها العلم الاوروبي في طبقات العالَم الفيزيائي الاكثر صمودا ، يبقى السؤال مطروحا دائما لمعرفة ما اذا كان العالم جديرا بمجهـــود الفكر . نيتشه قال ذلك سابقا : ان فائدة العلم الوحيدة ، انه يسلحنا من اجل العمل . لكن جوهر الفكر هو في انطلاقه خارج مظاهر العالم، نحو ما هو قيمة وفكر في حد ذاته . لكن الله قد تكلم . ثم عم الصمت عالما يتيما من اجل الله : ينبغي اذن دراسة النص ، لانه اجمل وأسمى من العالم ، لانه يجسد أثر ظهور عابر لله .

من بين كل الثقافات الدينية العالية ، كانت الثقافة الاسلامية، الوحيدة التي امتلكت بعمق مفهوم الله «جاعلة من العلم ، من هذا الواحد الاحد ، النهاية الوحيدة للحقيقة» ، كما فهمه هيغل جيدا. مهما كان عمق الالهام الديني لأوروبا ، المنقوش على كاتدرائياتهـــا وفي رسومها ، فانها لم تنجح في سبر الله ، وبعد انقسامها على نفسها وظّفت نفسها في العالم في نفس الوقت الذي وضعت فيه الانسان كقيمة عليا . مع ذلك لاقت افكارا كبرى ، هنا وهناك ، تحديدا رائعا : هذا التجريد الذي هو الله ، وهذا الآخر الذي هو الانسان ، لكنه كان تجريدا مُعاشا ومؤثرا . طبعا قدمت اوروبا للعالم منتحباتها (*) ومسيحها ، لكن ذلك كان ألم الانسان الذي ادركته من خلال الله . ان الاسلام بأكمله كان مأخوذا بضخامـــة تسلط الله غير المرئي . اناس من أعراق وثقافات مختلفة اقتنعوا

(*) مُنتحبة : (اسم يطلق على عدد من اللوحات التي تمثل العذراء منتحبة فوق جثمان المسيح) .

بأن حدثا ضخما قد حصل منذ مدة قصيرة ، وبأن هناك زمنا قويا في تاريخ العالم ، وانه قريب جدا ، حتى انه في متناول اليد . هذا الاقتناع انتشر على امتداد القرون الاسلامية ، ومن خلاله اصبح الاسلام دينا جماهيريا . هذا الاقتناع الذي شعر به في البداية بصفة اناس غير عرب ، كان عطشا لما هو اعلى من الحياة ، لما يرفع بؤس الدنيا : الله الذي يكون فينا ولا يكون خارجنا . بالنسبة للصوفي كان الوحي الهاما ايضا دفعه في مغامرة تعميق الانا ، لان الانا والله يلتقيان دائما في الاسلام . ان رجال المعرفة، العلماء ، كانوا اكثر حساسية لتاريخية الوحي ، ولمفرداته ، اي الاستثنائية . من هنا علم الدين : الحديث ، التفسير ، التاريخ ، اللاهوت الذي كان غريزة معرفة موجهة نحو مجال مميز ، ليس عبادة ، بل كشف لما هو صحيح واستمرار بالمعرفة المتواضعة للمغامرة النبوية الساطعة . من هنا ايضا المقدس : ليس رعبا او قلقا ، لكنه المساحة التي نسقط فيها من ذاتنا القسم الاكثر خطورة . ان علم الله علم انتولوجي ، وعلم النبي تاريخ او قانون. لكن الله مقدس والنبي يصير كذلك اكثر فأكثر .

III — السياسي في الاسلام .

دين ، حضارة ، ثقافة : كلها عناصر قوية من الشمولية الاسلامية . ولكن ماذا عن السياسي ؟

١ ــ مستشرقو القرن التاسع عشر جعلوا الرأي العام العربي حساسا لفكرة الدين السياسي ، ولبنية يجتمع فيها الدين والسياسة لتجعل من الاسلام قوة عدوانية ، جدالية ، ومفجِّرة. ان الخوف من قوة الاسلام المحركة يأخذ في اللحظات التراجيدية شكل الدفاع والصراع والمشاجرة ، احد اكثر الاشكال الانفعالية

في التاريخ ، قد ابرز مفهوم الاسلام السياسي كتهديد متواتر ، ومفهوم الدين السياسي كبنية تاريخية في أصول الاسلام . يقول غولدزيه (١) ان الاسلام قد جعل الدين دنيويا . لقد اراد ان يبني حكما لهذا العالم بوسائل هذا العالم . اما بالنسبة لـ «سنوك هورغرونج» المرتبط اكثر بالمشاريع الاستعمارية ، فان الاسلام «قد دخل في العالم كدين سياسي ودلالته العالمية تعود للتحالف بين هذين العاملين المتعارضين من حيث المبدأ» (٢) . نفهم من هذا ان المقصود هو عملية تركيب قد نجمت بشكل استثنائي : الاسلام دين حقيقي ، إلهي ، ادبي ، عبادي ، والخليفة هو دولة حقيقية اولا ثم امبراطورية حقيقية . لكن الاستثناء لا يمكن ان يكون بنية مستمرة ، من هنا بقاء الاسلام كدين ، والانهيار السريع للامبراطورية، وحتى توسع الاسلام على انقاض هذه الامبراطورية. تحديدا هنا يمكن كسر هذا الوصل : ان الاسلام لم يصبح عالميا الا بعد ان انمحت خصوصية السياسي فيه . ولكن لان المرحلة البدائية عرفت كيف تربط بين الدعوة الشغوفة لله وبين التأكيد ـ الذاتي للجماعة ، لذلك بقي هناك استعداد مسبق ، ولغة ، واشارة ، انه ليس لجوء من السياسي الى الديني كشكل تنظيم ايجابي لدولة او لمجتمع ، ولكنه تضخيم جدالي حيث تستند قوة الدعوة على القيم الانفعالية الايجابية للاخوة ، وللجماعة وللوحدة. ان قوة الاسلام في كونه استطاع التعبير عن لحن المجموع . وفي كونه لم يكن الا كذلك .

ليس السياسي في الاسلام هو مفهوم السلطة ، ولا السلطة بحد ذاتها ، ولا البحث عن مبدأ لتنظيم المجتمع كجسم سياسي،

---

١ ـ العقيدة والقانون في الاسلام ـ باريس . منشورات غوتنر ، ١٩٢٠ . ص ٢٣ .

٢ ـ ذكرها واردنبرغ في : «الاسلام في مرآة الغرب» ص ٤١ .

ولكنه الحنين الصافي للعصر البدائي مضافا الى القوة المحركة الدفاعية . ان الامبراطورية الاموية كانت في نفس الوقت دولة عربية ـ قبلية ومملكة من النمط الشرقي ، الدولة العباسية كانت مملكة ساسانية مجددة بطغيان مخفف ، الدول الوارثة كانت مماليك محلية بسيطة ، حيث تكمن قوتها في المبدأ الملكي نفسه . ان الوهم في غلبة السياسي في الوجود الديني للاسلام قد طغى على فكر البعض بسبب الغليان الديني ، وغياب الاطار المؤسسي كما كانت المسيحية الغربية للكنيسة في القرون الخمسة الاولى في بحث مستمر عن الحكومة المثالية . في الواقع ان الخليفة العباسي لم يفعل سوى التأرجح بين التيارات الايديولوجية المسيطرة ، بين المعتزلة ، او بين التقليدية الشعبوية . انه لم يخلق ايديولوجية دولة ، كما ان الذي سبقه لم يستطع ان يذيب البنية القبلية العربية في كيان سياسي جديد . ان الدولة الاسلامية الكلاسيكية مع كونها عاجزة عن تطويع المجتمع وعن تحديد الحضارة والثقافة ، فانها مع ذلك كانت حقيقة قوية في مجالات اخرى .

مثلا بالنسبة للقوى الايديولوجية ، او للخيارات الثقافية الكبرى فانها وان لم تكن خلاقة فقد كانت يقظة ومتنبهة . انها لم تكن ابدا لامبالية امام تكوّن الافكار . لقد سمحت وشجعت او على العكس صدّت بعض الحركات ، انها لا محركة ولا غائبة فعليا . في المجال الاقتصادي الاجتماعي ، كانت تعمل وفق صفتها المزدوجة كقوة وارثة للبنى السابقة وللدولة الامبراطورية النابعة من الفتح ، لا كدولة اسلامية بحتة . من هنا سيطرتها على قسم كبير من الجهاز الاقتصادي والجسم الاجتماعي ، وهي في هذا المجال صفة مميزة للدولة القوية ، الا انها أقل قوة من الدولة المائية القديمة (مصر الفرعونية) او الدولة المعاصرة في وجودها (الصين) .

ان تكون الدولة الاسلامية قمعية ، فهذا واقع ، لكن فضلا عن ذلك ان غيابها عن الساحة او محوها قد سببا كوارث من كل نوع، ان ضعف قوة الحضارة ، والآثار المريعة للغزوات التركية المغولية، وانهيار العراق بين القرن الثالث عشر والقـــرن التاسع عشر ، كذلك الضعف الثقافي الاساسي للمغرب المركزي ، كلها تشهد على ذلك . اذا كان الالحاح السياسي قد استطاع السيطرة علـــى الدائرة الاقتصادية فانه لم يستطع فعل نفس الشيء مع الدائرة الايديولوجية او الثقافية : ادخال تمييز رئيسي لتقديـــر أدوار الدولة والمجتمع . ما كان أوليا في الصين ، كان الدولة ، ثـــم كانت الحضارة والاديان . ما كان أوليا في الاسلام كان الدين ، ومن ثم كانت الحضارة والثقافة ، وينحدر هؤلاء من الدين ، كما من ذلك الحادث الذي هو الفتح ونتيجته الطبيعية : الامبراطورية. اذا لم تكن الدولة الصينية ، موضع تساؤل فلأنها ليست وليدة فتح ، من هنا التماسك السياسي الحالي للصين ، ولكن الصين لم تكتشف لنفسها مهمة عالمية الا اليوم . ومن هنا هذا التناقض الآخر : تكسر نفسها ثقافيا وتنفي جوهرها وماضيها . لكن الاسلام قد عرف الهدف العالمي الا انه لم يستطع تجسيده في جســـم سياسي تام ، على ما يبدو لسبب وجود قطبين متعارضين تماما. من المنطقي ان نتأسف كون الدولة العثمانية ، الاكثر تنظيما في الدول الاسلامية ، والاكثر قربا منا ، قد غاصت في منتوجـــات المناطق المسيحية حتى انها لم تحاول ان تهضمها ، بدل ان تتركز على تنظيم واتمام المناطق الاسلامية البحتة . مما يعني ان حدس جمال الدين الافغاني كان صحيحا تماما : بنية سياسية واسعة معطاة من التاريخ ، موجودة واقعا ، وتتمتع بمبدأ موحد قـــوي (الاسلام) . ذلك كان خطأ من المحال اتلافه . لكن السيء كان قد حصل : محاولة اوروبا التي بمختلف الطرق والمراحل من تاريخها اسقطت الامبراطورية العثمانية . ان محاولة اوروبا كانت الدفع

باتجاه الغرب ، ثم حركة أوربة القرن التاسع عشر الذي اعطى «الاتراك ــ الشباب» وأخيرا اتاتورك .

IV — استمرارية وانقطاع .

كان الاسلام خلال مسيرته الطويلة يقوده قائد شعب او ثقافة: في البداية عربي بحت ، ثم عربي ــ أيراني ، ثم تركي ايراني ، ليعيش فيما بعد مقسما بين مساحات ثقافية متينة وقاسية. هذه الفكرة يمكن ان تكون خصبة اذا حددناها ، لانها تثير مشكلة الاستمرارية والانقطاع بتعابير غير تلك التعابير المزدوجة من المفاهيم الفارغة : قمة / انحدار ، انحطاط / نهضة ، عربي / غير عربي ، التزام / بدع ، دون ذكر الديالكتيك الحديث تقليد / حداثة . اذن ، ان الاسلام الاول ، الشامل والمتماسك كان تاريخيا على عاتق شعب ، يتمتع او لا يتمتع ، بثقافة وطنية قوية . اما الاسلام الثاني فيتميز بتعدد الاتجاهات ، ويتوقف حينئذ عن ان يكون موضوعا تاريخيا تاما : ذلك هو القَطع الرئيسي في الاسلام . عند عرب العصر الاموي كان يتركز كل الاسلام ، كذلك ان النواة المركزية العراقية ــ الايرانية للخليفة العباسي الكبير كانت تمسك كل الاسلام ايضا ، كما ادعى ذلك كل من السلطنة السلجوقية والخليفة الفاطمي ايضا . في الوقت الحاضر لا يمكننا ان نتكلم الا عن مجالات عربية ــ اسلامية ، ايرانية ــ اسلامية ، تركية ــ اسلامية ، افريقية ــ اسلامية ، هندية ــ اسلامية ، كلها منغرسة في الزمن كما في تراث ثقافي نوعي . اذا كان هذا الانحراف قد كسر الاسلام فليس لانه جزّأه سياسيا ولكن لانه قطع شبكة حية من المبادلات الانسانية والثقافية ، حاكما على كل مساحة البقاء في عزلتها او في الحوار الوحيد مع الماضي . ويبدو انه ينبغي تأريخ

بداية عصر التقسيم هذا بعد تيمورلنك ، والذي بلغ أوجه في القرن العشرين بين الحربين العالميتين ، بين سقوط الخليفة العثماني والاستقلالات الحديثة . بطء في الاتصالات من كل نوع، ونسيان للعلاقات بين الجماعات . ذلك ما يميز هذه القرون المظلمة مع كونها رئيسية وهي : القرن الخامس عشر ، القرن السادس عشر ، القرن السابع عشر ، القرن الثامن عشر ، وحتى القرن التاسع عشر . مثلا بأي مقدار عرف الـ **Muradites** بالوجود وبالانجازات الهندسية لمغول الهند ، وعرف الصفويين بما جرى في القرن السابع عشر في الجزائر ، وعرف عالم من فاس بما كتب في لاهور في القرن التاسع عشر ، وفي قم وفي النجف؟ ان الثقافة الاسلامية العليا في تونس كانت تابعة لما يحصل في فاس او في القاهرة : استمرت في العيش لانها اعطت الامتياز باستمرار للجديد على القديم ، وفضلت التعليق بدل النص ، اي انها طرحت استمرارية . انه لذو دلالة ايضا ان نرى انه لم يعرف ويدرّس الزمخشري فقط ـ كلاسيكي متأخر من آسيا الوسطى ـ بل والتفتزاني والسوبكي ايضا ، في الوقت الذي كان وطنهم الاصلي مجهولا تماما .

على المستوى الشعبي العميق ، كان كل شيء يتم كما لو ان كل مساحة تعيش الاسلام على طريقتها . ومن المدهش ان حركة «المرابطون» ، الذين كان مركزهم في جنوب الجزائر او جنوب المغرب ، قد مدوا شبكاتهم عفويا نحو مدن المغرب المتوسطية وأحيانا في نفس الاوساط التي تحتفظ بعناد بالتراث الثقافي الاسلامي الكبير مثل آسيا البعيدة جدا . زهدي ، شعبوي ، او فكري نخبوي ، كان الاسلام المغربي ينضغط على ذاته ، كذلك يمكننا قول نفس الشيء بالنسبة للاسلام الهندي وللتبعية الايرانية ، وللتبعية العربية ـ المشرقية . قدمنا فكرة ان الثقافة الاورثوذكسية المدينية في هذا المجال كانت منتشرة في العالم

الزراعي(٣) . علينا ان نضيف ان الموجة ستنحسر قريبا من تخوم الصحراء باتجاه المدن . ولا يكفي ان نشرح الظاهرة فقط بالتهديد المعلق للغرب . نهوض او بناء اللغات المحلية ، تجذير لتراث سياسي خاص : هذا يستهلك ويظهر تفجر الاسلام حتى قبل عدوان اوروبا المباشر . ولكن عندما كان هناك لقاء بين الاعضاء المتفرقة ، لاحظنا بدهشة ان العمق الثقافي المشترك قد استمر هنا وهناك تحت الرماد ، ففي تونس عرفنا البيروني ، في لاهور درسنا سحنون . اذا كانت النهضة عربية اساسا فان الافغاني هو الذي هزها ، احد اواخر رجالات الزمن القديم ، واع للمعمورة الاسلامية ، وأحد اوائل الازمنة الجديدة . ان المساحة الناطقة بالعربية لانها احتفظت في داخلها باللغة العربية ، فانها ستجد نفسها في احسن حالة لتنبش التراث وتفهمه ولتتماثل به اخيرا. هذا التماثل ليس لغويا فقط ولا حتى ثقافيا بالمعنى الواسع . انه يعيد انتاج الاشتداد الاساسي للاسلام الكلاسيكي ، المحصور في المساحة الواسعة . انه يعيد انتاج الاشتداد الاساسي للاسلام الكلاسيكي ، المحصور في المساحة العربية : معنى المصير المشترك، ولكن الامم المتعددة ، والبحث عن نموذج المثال ، وفي نهاية ذلك «البزوغ التدريجي لثقافة جديدة» . وتصبح العروبة التاريخية المعاصرة هي رد الاسلام ــ الموضوع التاريخي الكلاسيكي . ان الغرابة في انه للمرة الاولى في التاريخ تطرح العروبة نفسها بشكل واع كنهاية لذاتها ، واذا كانت تستعيد الحركة الشكلية للاسلام القديم فانها تفعل ذلك بالدرجة الثانية لانها تستند على هذا الاسلام الذي يتابع بدوره حياته الخاصة .

ان مشكلة الاستمرار في الاسلام العام على قاعدة الانقطاع الذي ذكرناه ، تكمن اولا في تحولاته وتركيباته مع الثقافات

---

٣ ــ جيلنر مستعاد عند العروي في «تاريخ المغرب». باريس ماسبرو ١٩٧١ .

المحلية ، ثم في الاعتراف الواضح والمعاش بشكل منفصل في كل مساحة بمثالية اسلام مرجع ، اخيرا في البقاء الموضوعي ، اللاواعي اكثر منه واعيا ، للخيط الدقيق للثقافة الكلاسيكية خصوصا وليس حصرا في المجال الذي «اصبح» عربيا . هذا التحليل للاستمرارية على ثلاثة مستويات يبرز دوام عمل التاريخ في العالم الاسلامي وأهمية الفترة المسماة «انحطاط» . ان مفهوم الانحطاط الذي ألصق بمرحلة ما قبل الحديثة لا معنى له الا من حيث انه يسبق الموت : انه لا يصلح الا لمراقب خارجي يلقي نظرة استذكارية على حضارة مطفأة . ان مسلمي القرن الثامن عشر لم يدركوا هذا الانحطاط قبل الصدمة الاوروبية التي فتحت أعينهم على تشتت لقوة بديهية . ليس معنى ذلك انه لم يكن هناك في الماضي انحطاطات داخلية ، ولكن هذه الاخيرة هل كانت تتوافق مع انحطاط عام ؟ او مع نقل لمراكز الثقل في الاسلام بسبب تفجره كفرد تاريخي موحد ؟ من جهة ثانية اذا كان صعود اوروبا وجشعها قد خنق منذ القرن الخامس عشر بعض البلاد الاسلامية مثل مصر والمغرب ، فان الامبراطورية العثمانية كانت ما تزال قوية في خضم القرن السابع عشر [٤] . يمكننا ان نتساءل ضمن هذه الشروط اذا لم يكن وعينا التاريخي ، مهما فعل ، ما يزال اسير الافق السياسي ـ الثقافي لعصره . ان الوعي الاسلامي ، كصانع للتاريخ القادم قد لجأ الى مفهوم الانحطاط ليتهم الماضي الحديث، والوعي الغربي في عملية تبرير لهيمنته . شعر المسلمون تجاه سيطرة اوروبا الاكثر فأكثر بروزا بأنهم مجبرون على التفكير من جديد بماضيهم ، في نفس الوقت الذي يرفضون فيه بشكل مستمر سيطرة الغرب . لكنهم هنا ايضا يتلقون تأثير الانفصال

---

٤ ـ د. كانتينير «تاريخ الامبراطورية العثمانية» . بوخارست ١٩٧٣ .

السابق بشنهم معارك معزولة . وهكذا كانت النهضة العربية والقومية العربية ، ونهضة ايران حول التراث الـ Achéménide وبناء الدولة الكمالية على نمط غربي على عكس ولادة دولة باكستان على قاعدة اسلامية صرفة . لقد كانت تركستان مبلوعة من روسيا القيصرية، ثم مستوعبة سياسيا من روسيا السوفياتية، دون ان يحرك ذلك عالم اسلامي مشتت غير موجود ، فقط بدلالة جغرافية دينية .

هل كان في العشرين سنة الاخيرة التي تلت التحرر من الاستعمار لقاءات صريحة على قاعدة اسلامية ؟

لم يحدث شيء من ذلك ، او قليل جدا ، علاقات التضامن الوحيدة التي تأكدت كانت تستند على الايديولوجية الآفرو ـ آسيوية والتي اصبحت حديثا عالما ـ ثالثا ، على العكس من ذلك، ولدت تناقضات جديدة في سنوات الحرب الباردة ، صادرة من التناقض الاولي لهذا العصر ، التناقض بين اميركا وروسيا . الاسلام اصبح وسيلة تحريك سياسية ومثل شبح موجه ضد الشيوعية وضد القومية العربية ، كذلك استطاع ان يكون ، وما زال مستعملا ، لاهداف داخلية من المحافظة السياسية ـ او الاجتماعية. ان الغرابة في ان الكثيرين لا يتوقفون عن تمجيد القوة الجماعية المحركة للاسلام تحت شعار الامة، بينما يبدو ذلك في عصرنا مبدأ ضعيفا للتجميع او الدفاع . كما انه ليس موضوع بحث ، ان يكون مبدأ ايجابيا للوحدة السياسية على مستوى العالم الاسلامي بأكمله ، رغم الظاهرة الحديثة للنهضة الاسلامية . بالمقابل ان ما يلفت النظر ، واضح ولا جدال فيه . ان الهوية الاسلامية قد قد استثيرت في اطار منطقة محددة وفي معركة محددة ، في الجزائر ضد الاستعمار الفرنسي ، وفي مصر ضد اسرائيل لتفطي اللحظات التراجيدية للدلالة الاكثر علوا . لكن ، المطلوب العمل من اجل معركة محددة ـ للوطن او للقضية العربية ـ

في عمق مشترك ، وليس النضال من اجل بقاء الاسلام الذي لم يهدد كإيمان ، طالما ان الوجود التاريخي للشعوب الاسلامية هو الذي كان معنيا .

ولكن الوضعية تنقلب . في الواقع ان الاسلام الديني لم يعرف تراجعا مثل اليوم : ليس عدديا ، حيث يسجل نمواً ملحوظا ، لكن نوعيا . يغيب الاجماع الديني في البلاد الاسلامية - القديمة ، ويصبح الاسلام ايديولوجية الجماهير ، حسب تعبير غرامشي ، وأقل فأقل ايديولوجية النخب السياسية او الفكرية. اذا كانت القيادات السياسية تراعي الاسلام ، فذلك بالطبع ، حتى لا تنقطع عن الجماهير . وينقسم العالم الفكري الى قسمين : العلماء Ulamâ الذين يصبحون ، حسب تعبير غرامشي ايضا، مثقفين «تقليديين» يعبّرون بالطبع عن ايديولوجية قوية وأغلبية ايضا ، ولكنها تلتصق أقل فأقل بالواقع المحيط ، وبمشاريع المستقبل . ان المثقفين ذوي النمط الحديث قد طلقوا الاسلام عمليا ، ليتبنوا إما الماركسية ، واما ايديولوجية محدثة ، وفي كلتا الحالتين بغربنة ثقافية . ان مثقفي الفئة الثانية مقطوعين لغاية الان عن الجماهير بسبب مواقفهم العقائدية وبسبب قمع السلطات لهم. لكن تأثيرهم على الشبيبة كان اكثر من تأثير العلماء التقليديين ، وحتى على العالم السياسي ذاته ، رغم المظاهر .

ان ما ينقص البلدان الاسلامية هو تحديدا ذلك النمط الانساني للمثقف العضوي ، كما جسّده «علماء» العصر الكلاسيكي وما بعد الكلاسيكي . دون شك وبسبب عقلنة السياسي وتسيس العقلاني ، يبدو العالم الحديث بمجموعه صارما تجاه صورة كهذه. لكن مجتمعا في صعود لا يمكنه ان يتجاوز المسؤولية الفكرية لتطلعاته . لم توجد مطلقا عقلانية بحتة في اي مكان ، لكن وهم العقلانية البحتة ليس أقل ضرورة . لذلك يستطيع المثقف العضوي ان يحدد نفسه بقوته التكاملية ، وبالوصل الذي يقوم به بين التاريخ الماضي والتاريخ المستقبلي ، وبين المثال الاجتماعي والواقع

الاجتماعي : لا كإيديولوجي لنظام اجتماعي معين ، بل لسان حال حضارة مستقبلية .

٧ — مشكلة الاغتراب .

من المحتمل ان محمد عبده كان على الطريق القويم اكثر من «زيا غوكالب» ومن لطفي سيد . لكن الاصلاح الاسلامي مثّل الحد الاقصى للتيار الفكري التقليدي كما مثلت الحداثة العلمانية او الليبرالية للعصر الاستعماري ، النقطة الاقل تقدما للتيار الفكري الحديث . بقي المثقف العضوي غائبا عن المسرح ، لان العالم الذي يتطور فيه لم يكن يمسك مصيره بيده ، ويعيش تحت صدمة التحدي الخارجي ، مستوعب هنا وهناك بشكل سيء مثل جاذبية داخلية تبدو غير محتملة . كل ذلك للاشارة الى ضرورة الاحتفاظ باغتراب مزدوج . اغتراب في الماضي واغتراب في المستقبل . ذكرنا سابقا تفجر الحقل الاسلامي التاريخي ، حيث تنحصر الفكرة التحليلية دائما كما تنحصر في موضوعها المميز . لكن في المقياس الصحيح حيث ستبنى المساحة العربية الاسلامية ، والايرانية ـ الاسلامية، والهندية ـ الاسلامية، يبرز المثقف العضوي كاملا نشطا في هذا البناء . لكن شرط ان يحفظ حس القرابة التاريخية مع الثقافات الشقيقات ، الذي هو حس جماعة ذات ماض نشّطه الدين . ان الماضي المجتاف بعمق لا يمكن محوه بشحطة قلم او خفضه الى مستوى التراث البحت . لان اوروبا البربرية حفظت الحنين الى عظمة الامبراطورية وتابعت اعادة البناء ، فولدت الحضارة الاوروبية ، ولانها لم تحتمل بربريتها ، تاقت للحضارة وحققت ذلك . كذلك ، دفع الغرور الثقافي عند العرب الى رفض الهيمنة الاستعمارية : انهم لن يعيدوا ابدا القرن الهجري الثاني،

لكنهم يستطيعون بناء متغيرة للحداثة المعاصرة . المسلمون يفكرون بعودة اسلاميتهم . ماذا سينتج عنها ؟ طبعا لن تكون هنـــاك امبراطورية عباسية جديدة ، بل شعور تضامن ، واعادة اكتشاف للقيم ، وتساؤل عن الذات ، والعالم صالح للجميع . لقد مر زمن منذ كانت الهوية الاسلامية مّعاشة في المجال الاسلامـــي ، دار الاسلام .

انها اليوم كموقف في التاريخ ، وبمقدار ما يتراجع الايمـان الاسلامي في الحقل الاجتماعي ، فانها تكون كانتماء لعائلة روحية ما في مجتمع متعدد . لهذا السبب يطرح موضوع الاغتـــراب اساسا على مستوى الوعي التاريخي وخصوصا في وسط هذه المساحة التي تطالب وبشكل علني بتواصل مع الاسلام القديم : العالم العربي . في الواقع نحن هنا امام التناقض التالي : كلمـا ابتعد العرب عن المرحلة الاستعمارية ، استندوا الى أنماط ثقافية خارجية . يمكننا ايضا ان نتساءل، رغم المظاهر ، اذا لم تكن هناك صلات محددة ، قيد التشكيل مع العواصم القديمة ، واذا لم تكن هناك لحمة عمودية قيد النسج من الشمال الى جنوب الكـــرة الارضية ، واذا كان التمفصل الاساسي لن يدفع بلاد اوروبـــا الاستعمارية نحو مجالها القديم وبالعكس . في مختلف الحالات : ان الاوروبية والعربية ، والاسلامية ، والافريقية ، وكل الهويات الكبيرة لهذا العصر ستجد نفسها محطمة في الوقت الذي تؤكـــد نفسها فيه بكل قوة ، وبنفس طريقة التضامن الموضوعي التي نبعت من السيطرة الاستعمارية ، التي عادت وبزغت بعد ان كانت منفية بقوة . اغتراب أم تطور لا يقاوَم للتاريخ ؟ لكن أليس الاغتـــراب عملية اجتياف للمسيطر عندما تتوقف الهيمنة المباشرة ، اي بعد ما تسقط الدفاعات ؟

لنتذكر حالة ايران المسلمة بعد اغلال النفوذ العربي ، التـــي تعربت على مستوى النخب خلال عـــدة قرون . صحيح ان الاستعمار لا يقيم ممالك ثابتة ، وقد رُفض كسيطرة ، بشكل واع،

في الهند كما في الجزائر ، لكنه ترك فيها جذوره : الحداثة ، القومية ، الماركسية ، وعمليا الخصوصية اللغوية او الثقافية العاصمة ، حيث تتعلق القوى العميقة بهوية تاريخية قوية ، بعد وقت أولي تبدو فيه الردود الثقافية عاجزة عن محو الثقافة الاستعمارية ، هناك حظ لحدوث اختيار في قلب عملية الاغتراب: يحتفظ بما هو رسالة عالمية ، ويُرفض ما هو خصوصية . امام اللغة العربية والاسلام ، انتهت ايران بأن رفضت الاولى واجتافت الثاني . هل سيكون للمغرب وللهند ، ولأفريقيا ، ولأندونيسيا القوة ذات يوم على طلاق لغات اوروبا ، وتقبل في نفس الوقت وبسرور الرسالة العالمية لهذه الـ اوروبا ذاتها؟ طبعا ان التكنولوجيا ليس لها ذلك . اما الانسانية ، والعقلانية ، والليبرالية ، فلها ذلك ، لكنها لم تتشكل ابدا بطريقة متماسكة . تبقى المحاولة الماركسية ، مع ضخامة علامة الاستفهام التي تثيرها . «انه اسلام الازمنة الحديثة» هكذا أعلن بعد الثورة الروسية ماكس ويبر Max Weber الذي كان يفكر دون شك بميزته الشاملة او العادلة، لا بديالكتيك السيطرة وبالهوية في تاريخ الشعوب . لكن المقارنة ليست حجة ، ويوجد في موضع آخر ان اوروبا لم تتبنى الماركسية كايديولوجيا وتنشرها بوعي كما فعلت مع القيم الليبرالية .

هل يمكن تجاوز الاغتراب الاستعماري الثقافي خارج مساعدة هذا للاغتراب الآخر ، الاكثر غربية ، الذي هو الماركسية ؟ ان كون الاستعمار بأوروبية مركزية قد صان الثقافات غير الاوروبية ، ورفض اراديا، وان يكون المستعمر ذاته قد رفض رسالة الشعوب الخاضعة ، واخيرا مشروع واع لبناء الهويات القومية او الثقافية. كل ذلك يدع مجالا للتفكير بأن المقصود هو ظاهرة عابرة . لاول مرة في التاريخ تم التصدي لسيطرة متماسكة وقوية ، ويبدو ذلك بسبب تناقضها : فهي تنبعث من حضارة مركزة حول ذاتها ،

ولكنها تتخذ الشكل البربري للفتوحات السابقة . من جهة اخرى، هذا الجذب الثقافي البحت لا يمكنه ان ينفذ الا على المناطق التي اصابها الثقل الاستعماري بعمق ، والتي تستدعي لمواجهته إما ينابيع الماضي ، واما ثقافة البلدان الاشقاء الذين يملكون هوية مؤكدة اكثر لانهم نجوا من تلوث مباشر . يبقى انه في هذه المرحلة العابرة يبدو المفكر المتثاقف ، اكثر من السياسي ، كأحد الظواهر الاكثر حشرية في التاريخ المعاصر . للوهلة الاولى يمكننا مشابهته مع المثقف الهاليني والمثقف المصري او السوري الذي ينقطع عن عالمه الاصلي ويستند الى أفق ثقافي هلليني . لكن حتى تصح هذه المقارنة ، يجب ان تكون الثقافة الاوروبية قد اختفت في مساحتها الاصلية وأن يأخذها الاسكندرانيون الجدد على عاتقهم ، في مضمونها وفي لغاتها . لكنهم واعون لهويتهم الاصلية ولا يفتأون يعودون لعالمهم . وكما انهم ليسوا موالي اوروبا ، فان المثقفين من النمط الحديث ليسوا اذن اسكندرانييه . لكن دون ادنى شك هناك محاولة في هذا الاتجاه لا تعبّر عن ذاتها على مستوى الخلق ، بل على مستوى المَعاش الثقافي ، وهي محاولة أليمة لانها تحديدا ، نصف اغتراب .

VI — الامة العربية : التكون والتطور .

لقد تفجر الاسلام كشمولية منظّمة، خصوصا سياسيا، وذلك قبل اعتداء اوروبا الامبريالي . وحتى يضطلع هذا التفجر بمهماته ، كان على كل مجال اسلامي ــ قومي ان يحدد لنفسه بشكل ايجابي هوية جديدة . هذا العمل بدأ يتم في مطلع القرن التاسع عشر في المجال العربي . لكنه تم في كل المواضع الاخرى بسهولة نسبيا تاركا المجال لأمم بسيطة غير معقدة ، أمم في البداية وعلاوة على ذلك مسلمة ، وفي الحالة العربية كانت تلك الولادة صعبة . اكثر من

اي مجال آخر استعاد العالم العربي الحركة العميقة للتاريــــخ الاسلامي . الامة العربية اذن لا يمكن ان تكون أمة عادية معرّفة بخصوصياتها . انها قوة موحدة ، وديالكتيك للأمة الواسعــــة والامة الضيقة ، انها تاريخ في مرحلة حمل (٥) .

فسّر المستشرقون كلمة امة بمعنى الجماعة ، خصوصا عندما كان الامر يتعلق بالامة الاسلامية . من البديهي ان العرب اليوم يعطون مضمونا قوميا وطنيا وسياسيا ما للمفهوم القديم للأمة . هل معنى ذلك ان أمة عربية Umma وأمــة Nation عربيــــة يتطابقان ؟ طبعا لا .. لان الكلمات محملة بتجربة تاريخية مختلفة حقا. ان الكلمةالفرنسية أمة Nation لها في الاصل مضمونا تمييزا اكثر منه تركيبيا . ضمن اطار معين ، المملكة الفرنسيــة مثلا ، كانت تصنف الجماعات الاقلية (أمم نورماندية ، .. الخ) وبالنسبة للعالم الخارجي فانها كانت تسمي ، وعلى امتداد العصر الحديث ، الجماعة التاجرة مع قنصلها : لديها في مثل هذه الحالة حِمل اوروبي داخلي يعتمد على وحدة الحضارة بالنسبة للآخر ، الذي هو المسلم .

من غير المفيد التذكير بالاثر الموحد للثورة الفرنسية ، خصوصا تأكيدها للأمة لا ككيان داخلي فقط ، بل ايضا كأساس للسيــــادة السياسية .

ان الامم الاوروبية وعت ذاتها في القرن التاسع عشر ، حيث كان مبدأ القوميات يميل رغم مواجهة الامبراطوريات المتعـــددة الجنسيات ، ليصبح اساس التنظيم الداخلي لاوروبا ، كان من نتيجة الحرب العالمية الاولى ان وضعت موضع الممارسة الامــــة

---

٥ ــ انظر بهذا الصدد مؤلّفي السابق : «التشخصية والمستقبل العربي ــ الاسلامي» . باريس منشورات دي ساي ١٩٧٤ .

كقيمة ومثال مع النتائج التي نعرفها . واذا كانت المسألة القومية قد بلغت ذروتها بين الحربين العالميتين ، والامم الاوروبية في طور التكوين منذ تأسيس الممالك البربرية، بهذا المعنى ساهم بناء الاطر السياسية المميزة بقوة ، في تغذية الفروقات بين الشعوب . بمنأى عن هذا الاطار ، هناك لغات وثقافات تطفو ببطء ثم تتبلور . تلك هي التجربة التاريخية الاوروبية الملخّصة بسرعة للأمة . يمكن ان نتساءل بأي مقدار قد صُدر مفهوم اوروبا للامة، الخاص بتاريخ اوروبا ، الى غير اوروبا ، مع باقي اختراعاتها . بأي مقدار مثلا استعاره العرب ليبنوا في نفس الوقت دولهم — الامم المميزة (مصر ، الجزائر ، سوريا) وايديولوجيتهم للأمة العربية الكبيرة الموحدة . حقيقة هناك داخل الحقيقة العربية عملية اجتياف للصورة الاوروبية ، لكن ثقل التجربة التاريخية النوعية لا يظهر بأهمية اقل من ذلك .

ـ أمة عربية وبلاد عربية في التاريخ ..

من الصعب الحديث عن امة عربية عشية الاسلام ، لكن يمكننا الحديث عن عالم عربي له هوية ثقافية ما ، مكونة من (العالم العربي من الداخل) ومن تشتت في سوريا ، وبلاد ما بين النهرين . لقد كوّن الاسلام الامة ، بنية من التضامن السياسي ـ الديني التي امتصت شيئا فشيئا كل الحقيقة العربية ، حقيقة الداخل وحقيقة الخارج .

ايام الخلفاء الراشدين ، كذلك ايام الامويين كانت الامة معرّفة مثل الامة العربية الاسلامية ، اي في نفس الوقت عربية واسلامية مبعدة منها الاقليات العربية غير الاسلامية ، وطبعا تشكل الامبراطورية غالبية الشعوب الخاضعة، لان العرب كانوا مسيطرين على الامبراطورية الاموية مع الاسلام كايديولوجيا . اما بالنسبة

الشعوب المفتوحة ـ مصريين ـ فرس ، بربر ، آراميي العراق ، أكراد ، اتراك ـ فان هؤلاء لم يكونوا لا عربا ولا مسلمين بغالبيتهم .

في العصر العباسي المتأخر ، بعد القرن العاشر ، وتحديدا بسبب تفجر الامبراطورية ، تأكدت وتوسعت سيرورة الاسلمة والتعريب التي كانت قد ارتسمت منذ العصر العباسي الكبير (القرن الثامن ـ القرن التاسع) . لكن يجب عدم الخلط بين الظاهرتين . ان فارس بمنطقتها الخلفية الثقافية التقليدية (آسيا الوسطى ، الهند الشمالية) أسلمت دون ان تتعرب لغويا . بالمقابل ان معظم الاراضي البيزنطية السابقة والعراق تعربت وأسلمت في نفس الوقت . ولكن الغريب ان الاسلمة فيها لم تكن كاملة كما في فارس . على عكس ذلك في المغرب ، حيث الاسلمة سريعة وشاملة ، لم ينتشر التعريب الشعبي في كل المناطق . طبعا هناك دائما ظاهرة مهمة قد حدثت ، في لحظة يصعب تحديدها لكنها لاحقة دون شك للقرن الحادي عشر ، هذه الظاهرة هي التعريب العميق للمساحة التي هي عربية اليوم ، ورفض الطابع العربي في العالم الايراني وتوابعه (الامبراطورية العثمانية مثلا) . الا ان اللغة العربية بقيت طويلا عند الايرانيين والاتراك لغة ثقافة نخبوية وما زالت حتى اليوم اللغة الدينية . ومن المهم الاشارة الى ان هذا التطور العميق لم يكن الا موضوعيا ، ودون اي اشراك للوعي . ماذا حصل فعليا في العالم الاسلامي في القرون التي شهدت ولادة وتطور الامم الاوروبية ـ من القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر ـ ؟

١ ـ استمرار مثالية الاسلام الموحد الملائم للأمة القديمة .

٢ ـ تفجر الاسلام، بمعنى ان التضامنات الثقافية، والتجارية، والانسانية ، والسياسية قد ضعفت بشكل خطير الى درجة انها

تجزأت . هذه الحالة لم يتم التعويض عنها بعملية بناء جديدة وفقا للمساحات الجغرافية او اللغوية ، ولكن بعملية بنينة اصطناعية بامبراطوريات . بكلام آخر ، اذا كانت الصلات قد انقطعت تماما بين الفرس الصفويين والمغاربة مثلا ، فانها وبالكاد ترى بين المغاربة انفسهم ، او بين المصريين والعراقيين ، وبين العراقيين والتونسيين ، الذين يتكلمون جميعهم اللغة العربية . ان الامبراطورية العثمانية التي اخضعت القسم الغالب من المساحة اللغوية العربية ، لم تقم الا علاقات ثنائية بين كل ضاحية والعاصمة . وكلما تقدمنا في الزمن ، تعمق هذا التفجر المزدوج، ليبلغ ذروته في الثلث الاول من القرن التاسع عشر .

٣ ـ ان هذا لا يمنع كل مساحة كبيرة من ان تعيش الاسلام على طريقتها ، على مستوى الثقافة العليا وعلى مستوى الدين . وهذا كان محدّدا في بناء اللغات الاصلية ، والحضارات المحلية ، وتقاليد الحكم ، لكن على مستوى كل بلد على حدة . اذن في قلبما اصبح اليوم العالم العربي ، لم يكن هناك اي وعي لتضامن في العرق واللغة والثقافة او التراث . كذلك ان البناء العميق للبلاد المختلفة عن بعضها قد تم مباشرة وفقا لاستقلالية كل بلد عن النفوذ العثماني . فالمغرب وتونس ومصر وبعض مناطق شبه الجزيرة العربية غير المراقبة من الامبراطورية (كنجد واليمن) تجد نفسها ذات تراث وطني اكثر صلابة منه في الجزائر ، وسوريا ، وفلسطين والعراق . لكن هذه الحالة لا تفهم فقط من خلال السيطرة العثمانية ، يجب ان يضاف اليها دون شك الفروقات في التطور خلال هذه القرون المظلمة والقاسية التي تمتد من القرن الحادي عشر حتى القرن الخامس عشر حيث عرفت العراق فراغا شبه مطلق بينما عرفت المملوكية عصرا ملحوظا من التنظيم .

كنتيجة يمكن القول انه على الاقل حتى سنة ١٨٥٠ وتقريبا حتى اقامة الانظمة الاستعمارية المباشرة (العشرين سنة الاخيرة من

القرن التاسع عشر) ، لم يكن هناك لا وعي عربي موحد يشمل مجمل المجال اللغوي العربي من الاطلنطيقي حتى الخليج ، ولاوعي جزئي يشمل بلدا او بلدين ، ولا حتى وعي وطني معمّم في الدول المتطورة سياسيا . ولكن هناك ظاهرة ملحوظة في القرن العشرين هي ولادة الشعور الوحدوي والوعي الوطني الضيق . لا بشكل معارضة الواحد للآخر ، بل بشكل تكاملي . بعد هذا يجب اعادة توكيد ، في أعماق الواقع وفي التطور الطويل الذي رسمناه ، البنى الموضوعية الكامنة التي سمحت بهذا التطور .

تطور الوعي الوحدوي .
تطور الوعي الوطني .

يجب الاعتراف بأن الظاهرة الثقافية للنهضة قد مهدت لتطور هذين الاثنين ، وذلك باعادة بناء التراث العربي وباعادة العلاقات مع مرحلة المجد الماضي ، اي بنشر نفَس وايديولوجية النهضة . ان النتائج المباشرة لهذا العمل الذي كان مركزه المحور المصري ــ السوري ، كانت بزوغ لغة وأدب عربيين حديثين ، اي عملية اعادة تعريب . ان اعادة التعريب هذه التي امتدت تدريجيا الى مناطق الاطراف كما الى الطبقات الاكثر عمقا في الحقل الاجتماعي ، كانت تتغذى وتواجه في نفس الوقت من الاستعمار الغربي او على اقل تعديل بالهيمنة الغربية . والى المسيحيين الذين تعربوا أضيفت ارادة التحرر من النير التركي ، التي كانت أقل حدة عند الاكثرية الاسلامية . ان الايديولوجيا القومية الوحدوية ، السياسية اساسا ، استخدمت مكاسب النهضة ولكنها تميزت عنها . انها تطورت كظاهرة ذات استمرارية مع الحرب الكبرى في المناطق التي تسيطر عليها مباشرة الامبراطورية العثمانية (الهلال الخصيب) . ومن المحتمل انها كانت معادية للاتراك ولكن ليست معادية

للعثمانيين ، ذلك ان الامبراطورية الحميدية وحتى سنة ١٩٠٨ قد نشرت الى حد ما ايديولوجية ذات مكونات قومية متعددة (اتراك، عرب ، الخ ..) .

والانكليز بدورهم شجعوا العرب على التجمع في مملكة مميزة تضم شبه الجزيرة العربية ، سوريا ، وفلسطين والعراق . هكذا وبكل الطرق بدت العلاقة مع الغرب رئيسية في صياغة وعي عربي سياسي ، أي وعي اعِدّ ليتبلور في كيان سياسي متجـــاوزا التقسيمات الادارية السابقة . ان فرنسا الى حد واسع كانت سبب فشل هذا التجمع ، كما منعت انكلترا قبل قرن من الزمان توحيد المشرق العربي تحت سيطرة محمد علي .

ان سقوط مثل هذا البناء الاقليمي على قاعدة عربية لم يمنع العالم العربي من التشكل في دول ، وان يتنظم ويتأكد سياسيا ويعيش تجربة استقلال نسبية . بسبب سيطرة الغربيين ما بين الحربين عرفت دول المشرق استقلالا شكليا . منذ اليوم ستنتظم النضالات تحديدا ضد الغرب . سواء من اجل بناء الامة العربية ، او من اجل التحرير الوطني في كل بلد ، مع تفوق ملحوظ للنمط الثاني من النضال . والعلاقة الديالكتيكية تنشط بمقدار كثافـة معارك التحرير الجزئية .

ساهمت وسائل البث الحديثة في الثلاثينـــات (مدرسة ، صحافة ، دور نشر ، راديو) عبر تعميق عمليـــة اعادة التعريب الثقافية في تطوير الحركات القومية الكبرى الضيقة ، وفي تقوية التضامن العربي . وتدخّل الجماهير في التاريخ قد لعب ، بهذا المفعول ، دورا رئيسيا .

لا شيء اكثر من مرحلة ما بعد الحرب يبرر هذه العلاقـــة الديالكتيكية من المبادلة . لقد عرفت هذه المرحلة بالتتالي :

١ ــ تحرير المغرب ودخوله المذهل في الدائرة العربية .

٢ ــ بروز المشكلة الفلسطينية التي بلورت بقوة الشعور الوحدوي.

٣ ــ ظهور الناصرية التي هدت مصر الى الفكرة العربية ، والتي طورت في الجماهير العربية العاطفة الوحدوية ، التي لم تكتف بربطها بعدد من الاهداف (البحث عن الكرامة والاستقلال ، الجذرية الاجتماعية ، تضامن العالم الثالث) بل حققت واقعا عددا من الوحدات العابرة .

٤ ــ تكوّن فكر البعث واعادة تنظيم سوريا ، والعراق تحت سيطرته .

عرفت سنوات الستين التطور الاقوى للايديولوجية الوحدوية من خلال قطبيها الناصري والبعثي .

كان العمل الوحدوي قبل هزيمة ٦٧ ، عدوانيا ، يوجه قسما من العالم العربي ضد قسم آخر . بعد ١٩٦٧ بدأت تبرز اجماعية عربية ، اعادة تجميع الوعي العربي خارج اطار الانظمة السياسية الاجتماعية :

العالم العربي بأكمله جعل من القضية الفلسطينية اهتمامه الكبير ، واتخذ وجها موحدا امام الخارج في نفس الوقت الذي أبعدت مشاريع التوحيد العدوانية .

ان النتيجة اليوم في فترة ما بعد الناصرية هي أن الايديولوجية الوحدوية قد تراجعت كايديولوجيا سياسية ، لكن العالم العربي ينظم تبادلاته ومشاوراته اكثر ، ويبدو للعالم الخارجي كنـدّ متماسك وموحد تقريبا .

من جهة اخرى أن الدول الخاصة التي عادت وبرزت في التاريخ تبني نفسها وتتمتن من الداخل .

ان الحساسية العربية الجماعية الحالية ، خصوصا في المشرق قد ثبتت الى حد كبير مكتسبات قرن من النهضة والتوحيد ، لكن الى حد كبير ايضا ان أسطورة الدولة ــ الامة العربية القوية الموحدة المركزية ، تتماثل مع أمجاد العرب الاوائل هي اليوم مفتتة ، باستثناء الرومانتيقية القذافية . لكن مشكلة المستقبل تكمن في عدم تقييم هذه الوضعية المتجاذبة بتعابير فشل او بلغة

ارادوية ، بل بالاحرى بصياغتها بتعابير ديالكتيكية : كدينامية حية متناقضة وكسيرورة تبني حقيقتها تدريجيا .

احتمالات المستقبل .

ان الامة العربية اليوم هي امة ثقافية كما كانت الامة الدينية. انها ليست كذلك سياسيا ، بمعنى انها مغطاة ببنية الدولة القسرية ، ولكنها كذلك بالمعنى الذي تأكدت فيه بالنسبة للعالم الخارجي كتضامن صلب ، لا يتجزأ ، شبه أسطوري واع بعمق لوحدة المصير . انها البنية الفوقية التي تشرف على الدول ـ البلاد، وتمنحهم وجودا في العالم وموقعا في التاريخ العالمي . تنبغي اخيرا صياغة عقيدة للانتماء المزدوج وتنظيم المستقبل وفقا للحاضر . من الضروري ان يبقى الوعي العربي بمستوى قوته العادية ، لكن لا يكون سليما ان نوظف كل شيء بانتظار تحقيق وحدة موضوعية كشيء مطلق . بمقدار ما ينبغي ان يكون الوعي العربي مؤكدا كشيء مقدس لا مساس فيه . بنفس المقدار ينبغي ان تكون الممارسة مرنة ، تجريبية وواقعية . ما هي متطلبات هكذا اختيار ؟

ان تحقيق الامة العربية كجسم سياسي ممكن ان لا يتم ، ولكن ممكن ان يفقد كل شيء اذا كانت ستولد وتتوسع ايديولوجية الدولة القومية الضيقة : مثلا ايديولوجية شبه الجزيرة العربية الكبرى ، الجزائر الكبرى ، مصر الكبرى . طبعا ان اختصار الخريطة السياسية العربية شيء مرغوب ، وطبعا سيكون صعبا نفي وجود قوى كبرى داخل المجموع العربي ، مثل وجود الدول الاصطناعية او غير القادرة على الحياة . لكن برأيي ان كل سياسة قوة دولة تنتشر في الدائرة العربية الداخلية لن تكون خطرة فقط، بل سيكون مصيرها الفشل ، لان هذه القوى الداخلية ، كما يعلم

كل واحد منا ، قائمة على الرمل . والقوة المستهدفة ، المجزأة ، ان تكون الا قوة ثانوية .

ان ما يهدف ، جديا ، الى الايديولوجيا الموحدة هي القوة ، القوة التي تعطيها دولة كبيرة ذات اهداف واضحة، وتمتلك وسائل اكراه مركزة . ولكن كيف يمكن ان نتخيل ولو للحظة واحدة ان اميركا ، وأوروبا وروسيا ستسمح بخلق هكذا تجمع متماسك في قلب العالم القديم . هذا عدا عن الصعوبات الداخلية التي ذكرناها . لذلك ان المطلوب فعلا هو طاقة مدهشة حتى تتمكن عملية خلق كهذه من النهوض والبقاء : إما بحماسة ، واما بعنف تاريخي لا مثيل له ودون اي ممارسة للفتح الثوري . في هذه الحالة ، حتى يتوحد العرب عليهم ان يكرهوا بعضهم ، ان ينقسموا ويدخلوا في اللعبة الجهنمية للفصل وأن يدخلوا من جديد في لعبة اللاهوت .

ان الحاضر كما هو ، هو الذي يقدم نقطة الانطلاق الصلبة . لتستمر مهمة الدول حول محورها الخاص في المجالات الاقتصادية، والجامعية ، والمؤسسية والاجتماعية : بناء الهيكليات العملية بالتفصيل التي لا يمكن لاي دولة كبيرة انجازها . على ان تتوحد النظم السياسية في مؤسساتها ، في نفس الوقت الذي تكثف فيه مبادلاتها الحقيقية . لانه اذا لم يتصل المستويان ـ مستوى الثقافة الرمزية والسياسية الخارجية من جهة (التي من خلالها فقط تتوجد الامة العربية) ومستوى البنى المادية للآخر ـ فلن يكون هناك ديالكتيك ، بل حقيقة فصامية وتعيسة . ولكن التطور ممكن ان يحدث ، وهنا دور البترول الذي يمكن ويجب ان يغذيه . ان البترول اليوم يشدد الفروقات فهو يذهب باتجاه مضاد للوحدة . غدا سيصبح قاعدة جيدة للتطور وللوحدة بعد ان تخلف الازمنة الرائدة أزمنة المأساة ، وبعد ان تسير الامة العربية بحماسة وعناد، ودون ان تتخلى عن مطلقها ، ولكن لتخدمه على طريق النسبية التجريبية والعقلانية .

ملحـق

الامة العربية والتأخر التاريخي ، حسب عبد الله العروي .

«أزمة المثقفين العرب» (٦) هو ثالث كتب العروي . يأتي بعد الايديولوجيا العربية المعاصرة (١٩٦٧) وتاريخ المغرب (١٩٧٠) . انه يمثل نتاج فترة النضج . يتجاوز هذا الكتاب بغنى مفاهيمه ، ودقته ، وبقوة التجريد فيه ، وباتســـاع نظراته ، وبذكائـــه الاستثنائي ، كل كتب العروي السابقة ، ويرتفع فوق الانتــاج الفلسفي العربي بمجمله .

الكتاب قصير نسبيا ومكتوب بلغة دقيقة تلميحية ، قاطعة ، لا يمكن استيعابه من اول لمرة لغنى التحليلات فيه . يجب قراءته مرتين ، ثلاثة ، اربعة والقلم في اليد : لن نجد فيه موضوعـــة مركزية واحدة سهلة الفهم منذ البداية . بل عدة تأملات ذات منحى عالمي ، عربي ، اسلامي ، وعالم ـ ثالثي ، دون ان يؤثر ذلك على تماسك الاسلوب واستمراريته .

لقد طرد العروي من نفسه كل ذاتية ، الا تلك الرغبة القصوى التي تدفعه للكتابة : رغبة الذكاء المتطلب ، ورغبة الرجل الملتزم كليا في مغامرة النهضة العربية . كذلك يلمس كتابه الذكاء وليس القلب ؛ انه يضرب لكنه لا يؤثر . ذلك هو هدف المؤلف لانه اختار الموضوعي ضد الذاتي ، العقلاني ضد الرومانتيكي ، التاريخ ضد المطلق ، ذلك ما حكم كل منهجه .

ثلاثة موضوعات رئيسية فـــي الكتاب : دور التاريـــخ والتاريخانية ، دور التقليد ، ودور الماركسية . ان المفاهيـــم

---

٦ ـ ماسبرو ـ باريس ١٩٧٤ .

المستعملة هــي مفاهيم التاريخ والتراث والهيمنة والتأخــر التاريخي ، والثقافة ، ومفاهيم العقلانية والعالمية . من خلال ذلك تطل أطروحة مركزية يبرهن عليها عبر معالجة الموضوعات المختارة بواسطة تلك المفاهيم المبضعية .

الأطروحة المركزية .

تقسم نفسها كجبل الجليد الى قسمين ، قسم مخبأ وقســم ظاهر ، القسم المخبأ هو التماس لوحدة التاريخ الانساني ، حيث يصبح الهدف هو التوصل الى عقلنة للحياة الاجتماعية والــى الشمولية . اذا كان التاريخ واحدا ، وهدف السياق التاريخــي توحيد الانسانية ، فان العلاقة مع الخارج تصبح هامة جدا . ان التاريخ بحد ذاته يتحدد بالمستوى الفارقي بين المجتمعات ، ممــا يسبب الهيمنة التي تفرز سياق تقليد او اقفال وتأخر بالنسبــة للمجتمع المسيطر وضرورة اللحاق به .

نصل الى القسم الظاهر من الأطروحة ، منذ القرن الخامس عشر يشكل الغرب المركز التاريخي المسيطِر لانه يجسد الحداثة، تلك البنية التي تتجاوزه وتجد عناء في فرض نفسها .

وفي كل الامكنة الاخرى كان هناك تأخر تاريخي : في اوروبا ذاتها ـ في المانيا ، في روسيا ـ في غير اوروبا ايضا ـ فــي اليابان ، في الصين ، في الهند ـ وفي العالم العربي حتما . الا ان العالم العربي يراوح مكانه جار[3] دائما تأخره ، ومع كونه غير مزعج ، لكنه يحمل خطر التعمق . لمَ هذا الشذوذ ؟ لانه لا يريد ان يحمل في داخله تلك الثورة الثقافية التي مارستها سابقــا المانيا في القرن التاسع عشر ، وروسيا لينين ، وصين ماو : ادراك لوحدة التاريخ ولمعنى التاريخ وللضرورة المصاحِبة للخضــوع

للحركة العامة . هذه الحركة تسمى عقلنة وتحديثا . ان العالم العربي يبقى مثبتا حول غيريته ، اذن على تراثه الثقافي ، منغلقا ضمن وهم صافٍ وبسيط . من البديهي انه عاجز عن تقديم بديل للحداثة ، هذه الحداثة التي وُلدت في الغرب ، المعرّفة كعقلانية في كل الاتجاهات والتي اصبحت مصيرا عالميا . اذن لا خلاص خارج الخضوع للفكر التاريخي: يجب التضحية بالجوهر للمحافظة على الوجود . «اذا كان ذلك سيستمر ، يستنتج العروي ، فان من المحتمل ان العرب سيكونون آخر من سيعي التاريخ .. أن الوصول الى نهاية الفكرة التراثوية يتطلب الكثير من التواضع : خصوصا القبول بعدم التميز عن الآخر الا «بلهجة» ، على قاعدة أفكار مشتركة . ثقافتنا الحديثة ستكون مشتقة ، لنقبل ذلك اذا كان هو طريق الخلاص» .

يتضح لنا خطورة مثل هذا الالتزام السياسي ــ الثقافي . انه يعني ان نعلن موت الثقافة العربية الكلاسيكية ، ويعني تماثل العرب مع الاسلام التاريخي . كان ممكن ان يعني ايضا ان هذه الثقافة ، بالمعنى الواسع ، ستذوب في تلك التي قهرتها ، لولا ان العروي لم يزيل السحر لا بل القيمة عن الثقافة الغربية بما لها من خصوصية . ان الشمولية مثل الماركسية ، منظورة من زاوية تاريخية تسمح لها تماما بالنفاذ من فخ الغربية العادية . ويذكرنا بأن «الماركسية تقدم ايديولوجيا قادرة على رفض التقليد دون ان تبدو خاضعة لاوروبا» . ويحدد هذا الغرب كـ «تكوين اقتصادي ــ اجتماعي ــ ثقافي» . ان العروي لا يتكلم مثل بيكر ولا مثل فون غرونبوم او مثل اتاتورك او تاكيزاده ، ولكنه مثل لينين : مستغرب ضد الغرب (عندما يتماثل الغرب مع الهيمنة) حيث تكون الحداثة قومية سياسية ــ تاريخية . اذا كانت الحداثة النابعة من الغرب تمثل الصورة القائدة للمستقبل ، تقبل كواقع ولا تكون قيّمة الا اذا وحدت الانسانية . ان الماركسية نفسها المقروءة بشكل انتقائي، المطروحة كأفضل تمهيد تاريخي لمشكلة التأخر ، هناك مسافة

بينها وبين النظرة العربية ، لا بل تجاوز .

اخيرا ان المفكر المغربي المدافع عن الاسلام امام المستشرقين (فون غرونبوم مثلا) وعن العقلانية والتاريخ أمام التقليديين ، يتصور بالنسبة للمستقبل نقدا جذريا للعقلانية الغربية بحد ذاتها، وذلك سيكون عمل الجميع ، غربيين وغير غربيين .

ولا نتكلم بعدها عن تنازل غربي او عن اغتراب في غرب ما ، سواء كان غرب الليبراليين او غرب ماركس . ان نقطة انطلاق العروي هي حساسية قوية ضد الهيمنة، ونقطة وصوله هي التبعية المتجاوزة . هذا واضح وصريح . يبقى ان موقفا قاطعا كهذا يترك شعورا بعدم الرضا . ومع الجهود المبذولة للفهم يبقى لدينا احساس بأن الاشياء ما زالت غامضة ، وبأن العروي نفسه شخص غامض : اوروبياني / ضد ـ الاوروبي ، عروبي تاريخي / ضد العروبة ، ثقافي ثوري ضد / الثوروية ، ماركسي / ضد الماركسية ، واع للاعتراضات التي يمكن ان نوجهها له فانه يقوم بها هو نفسه ، يبعدها او يدمجها حسب الحالات ، وهذا ما يجعل فكره غني وتأليفي ، الا أن موقفه متماسك وثنائي في نفس الوقت، لانه يقوم على وعي في الدرجة الثانية ، لا يبرز الا بعد ان يطرح المشاكل الحقيقية دون اهمال أي واحد منها .

ثلاثة موضوعات : تقليد ، تاريخانية ، ماركسية .

هذه الثنائية العميقة في موقف العروي نجدها في ابحاثه حول التقليد ، رغم الوحدة الظاهرة . يبدأ بنقد الانتروبولوجيين الغربيين للالتباس الذي يدخلونه بين تقليد ـ بنية وتقليد ـ قيمة . يأخذ حالة المغرب مثلا ويحاول ان يبرهن ان التقليد عوض ان يكون جمودا داخليا ، فهو سيرورة رد فعل ، تقودها نخب مدينية

ضد الهيمنة الخارجية . المقصود هنا هو العمل الواعي التاريخي وليس المصير .

ينتقد العروي طريقة وافتراضات غرونبوم لانه رد الاسلام الى ثقافة فقط ، وفي هذا إضعاف لمفهوم التاريخ . أما من وجهة نظر الاستقبالية (*) فان الاثنين يصلان لنفس النتيجة .

غرونبوم يطرح السؤال التالي : «ابقاء او ترك المبدأ الاساسي؟ استمرارية او نهاية لثقافة تعلن بداية ثقافة اخرى ؟ لكن الاسلام يرفض الغرب .. وهو لا يستطيع ان يصبح حديثا الا اذا اعاد تفسير ذاته من وجهة نظر الغرب الحديث ... ومن هنا ، يتابع العروي ، الاهمية التي يوليها لدراسة المؤرخين» . ألا يلجأ العروي ، من وجهة نظر تاريخية لا من وجهة نظر ثقافوية ، لا الى الغرب كثقافة بل الى العقلانية ذات الاصل الغربي . هذه العقلانية ينزع عنها صفتها الغربية ويبرجزها وفق الصورة الماركسية اللوكاشية مستلهما العالمية النهائية . فون غرونبوم يعتقد ان الاسلام ـ الثقافة قد تحول الى تقليد ولهذا السبب ذاته لا يمكنه ان يعرف تجددا داخليا . يناقش العروي منهجه وأفكاره فيقول : هل هو نفسه بعيد عن ان يفكر نفس الشيء عندما يجعل الثقافة العربية الكلاسيكية غريبة عن الانسانية العربية المعاصرة ؟ يدين ، عن قناعة هذه التقليدوية التي أصبحت عبادة للماضي ، كاغتراب للاجيال الحية في الاجيال الميتة ، خصوصا لانها تؤدي الى القوة «الموضوعية» للتبعية . من هنا فان السلفي (المقصود هنا التقليدي الماهر ، المتميز عن جسم العلماء Ulamâ) يصبح اكثر **خطورة من** النخبوي (المتغربن دون ارتباط مع عالمه) . التقليدية الثقافية تجد

(*) الاستقبالية (علم يدرس الاسباب العلمية والاقتصادية والاجتماعية التي تدفع تطور العالم العصري والتنبؤ بالاوضاع التي يمكن ان تنجم عن تأثير هذه الاسباب) .

جذورها في تفوق البرجوازية الصغيرة في الافق السياسي والثقافي العربي . لكن البرجوازية الصغيرة العربية ثنائية : فهي تلعب ورقة الحداثة في القطاع التقني ، وورقة التقليد في المجال الثقافي ، والهدف الوحيد لذلك هو بقاء سيطرتها على الجماهير. وكما ان هناك ميلا عام نحو التبرجز الصغير ، اذا أمكننا قول ذلك، للمجتمع العربي ، فانه يبقى قليل الحظ للوصول الى نهايته الفكرية التقليدوية .

ان العروي لا يضع آماله في البروليتاريا التي تتكون ، لكنه يعتقد بمهارة الاقلية المثقفة الثورية ، على الاقل بقدرتها على لعب دور موقظ ، وذلك بسبب انفتاحها على العالم الخارجي . ولكن هل يتواصل الفعل الثقافي مع الفعل السياسي ؟ العروي يؤكد ذلك على امتداد كتابه ، لكنه يمرر بصمت هذه العلاقة في النهاية، برنامج العمل المقترح هو ثقافي بحت لاننا لا نرى كيف يمكن لحداثة ثقافية جذرية ان تتم دون استيلاء على السلطة . الا انها تبقى وهمية ، على الاقل على مستوى العالم العربي ككل . عندها نسقط في البطولة والإرادوية . لكن هذا ليس المهم لانه من الصعب دائما اقتراح حل لمعضلة حقيقية: العروي كانت له هذه الشجاعة، شجاعة الوقوف ضد كل النماذج ، وأن يقترح بعد مسيرة معقدة حلا بسيطا هو نقيض الحل السهل .

ان المشكلة هي في ان نزع قيمة التقليدية ــ المستمرة في ذاتها ــ يؤدي الى نزع قيمة التقليد الثقافي ، أي الشخصية الثقافية ، والي نفي الاستمرارية التاريخية ، والى تبعية ذاتية . لكننا امام عالم يتميز تحديدا بالهيمنة المتلقاة ــ واجهها بإحياء كل ما هو قادر على تقوية الانا ــ بماضي ذي عظمة لا جدال فيها ، وبدين ذي اهداف عالمية قائم على قيم تمس الوجود العربي بعمق. من بين كل المساحات الثقافية الكبرى ، فقط العالم العربي والهند أصابتهما الهيمنة المباشرة ، وأكثر من الهند ، عرف العالم العربي عملية نزع للقيمة لا مثيل لها . هذا يفسر الغرور التعويضي

والوهم ، ويفسر لماذا لم يكن للعالم العربي رد فعل مثل روسيا ، واليابان والصين . هذا النقص في الجرأة ، هذه الانتظارية ، هذا «التراجع» في الوقت الذي مر ما هو قاسٍ ، ألا ينقلب كل ذلك الى وعد للمستقبل ليبدو كأحد حظوظ الغد ؟ يقول العروي انها عودة للخيال ايضا ، وطبعا يجب الحذر من كل تمجيدات الاسلام والعروبة التي يقوم بها اصدقاؤنا الغربيون وغيرهم الذين يودون رؤيتنا نلعب دورا مركزيا في الانسانية ما بعد الحديثة . يبقى ان العروي الواعي لكل هذه الأبعاد ، يقوم باختيار سريع ، قاسي وشبه نهائي . وتتسارع الاعتراضات : الوعي الصحي للتراث لا يتعارض مع موقف ملتزم في التاريخ ؛ هناك احتمال لاعادة إحياء بعض القيم في عالم محكوم بالتعددية من وجهة نظر الوعي الثقافي ؛ العالموية ترتبط كثيرا بغرب ما زال حاضرا ومميزا، اعادة قراءة التاريخ العالمي تفرض فكرة نسبية الغرب لكل العصر الحديث . ويتبين في كل الحالات الافراط في اي شكل من أشكال الاوروبية المركزية . الا ان العروي يعود ويقع بشكل قدري في نفس الوقت الذي يعتقد انه تخلص منها بالتاريخانية ونتيجتها الطبيعية التي هي الماركسية التاريخية .

ان التوسيع الذي يعطيه العروي لهذا المفهوم يضفي على دفاعه ثقله وجديته . ان التاريخانية هي عموما اعطاء التاريخ «وزنه الحقيقي» ، هي ادراك «ايجابية الحدث» هي التفكير بالحقيقة كسيرورة تتم ، لا كمعطى يجب كشفه . ليس المقصود الايديولوجية العادية للمؤرخين ، مع ان العروي لا يبتعد عنها ، الايجابية التاريخية هي ادنى مستوى في التاريخانية ، ولكن في التماس معنى ووحدة التاريخ ، وامكانية تعويض التأخر بالمرور في مراحل ضرورية ، وبفعالية دور المثقف والسياسي ، هذا هو التعريف الدقيق للتاريخانية بمعنى واسع ، كل فهم تاريخي هو جيد . ان المهمة الموكلة الى المثقف والى السياسي هي نقطة رئيسية تجعل من التاريخانية ذاتها ، كفلسفة ، رافعة للتاريخ الحقيقي . ان

التاريخانية كونها التزام بالواقع ، تصبح «المنطق الداخلي للفعل السياسي» . والتطبيق العملي لكل المجتمعات المتأخرة وليس فقط للمجتمع العربي . ان اهتمام العروي يتجه عموما نحو العالـــم العربي . بعد النهضة الاولى الساذجة ، لدينا نهضة ثانية وحديثة، نفتحت في بداية الستينات ، خصوصا في بيروت حـول مثقفين تقدميين" وبتأثير الفلسطينيين . هؤلاء المثقفــون عثروا علــى «تاريخانية فعلية» واعادوا تاريخانية الالمان وتاريخانيــة ماركس الاول ولينين ما قبل الثورة الروسية ، طالما ان نفس وضعيــة التأخر تعيد الانتاج موضوعيا ، لنفس المناهج الفكريــــة . «ان الممارسة السياسية ، يقول العروي ، تفرض التاريخانية كضرورة واقع ، وكايديولوجية طبيعية» ضد الانتقائية ، والماركسيـــة المبسطة والشعبوية او العقائدية ، وضد التطورية الاستعمارية ، والتقليدوية الاسلامية .

وهذا يفضي بنا الى ابراز المفاهيم التالية : امبريالية ــ هيمنة، تراجع ، تخلف ، تاريخانية ، تطبيق عملي ــ ويودي بنا ايضا ــ او ينبغي ذلك ؟ ــ الى تجاوز لكل الماركسيات العادية . ونكتشف من جديد استقلال السياسي بالنسبة لمشكلة الطبقات ــ وكيف نلحق بالعلم السياسي الامريكي ــ وننتقد الاقتصادوية الماركسية المختلفة عن التطورية الليبرالية ، والماركسية الشعبوية التي تلتقي مــع الخيالية الاسلامية ، الماركسية الشرعية (هي ماركسية الاحزاب). لماذا ؟ لان كل هذه الماركسيات تجهل عمل الحقل التاريخي ، اي انها تنفي وحدة المعنى ومشكلة التأخر ، وكل المشاكل الاخـــرى التي تراها التاريخانية في بداية كل تحليل للواقع العربي . هل المقصود اذن عند مثقفي النهضة الثانية ، كما عند العروي الذي يجعل نفسه ناطقا باسمها ، ابتعادا عن الماركسية ؟ او بالاحرى ، ماركسية مجددة لا يرى العروي خارجها أي نهضة ممكنة ، نحن هنا امام نبوءة جديدة . الممارسة تغذيها الفكرة . وهي بدورهــا تغذي الفكرة . لينين وغرامشي يتجانبان الافق ، وهذه الماركسية

الجديدة الواضحة بشكل مميز ، والمحددة ، تصبح العقل الاول للعالم العربي ، كما تصبح التاريخانية الشكل الاكثر ايجابية للعالمية او الشكل الآخر للواقعية . ان فصـــل «منطق العالـم الثالث والماركسية» يتطلب وحده نقاشا طويلا .

ونعيد القارىء اليه ، ولكن بكلمة ان العروي يضع في هذا الفصل مفهومه المركزي للتأخر . ويستخرج مفهوم التاريخ نافيا مفهوم الثورة الاجتماعية التي ترعب القيادات السياسية الحالية، لانها وحدها بورومانطيقيتها تسحر الشبيبة .

ان كون العروي يعي تعدد الماركسيات ، هل يبقيه ذلك في الماركسية ؟ ولو اتى اليها بقومية سياسيـة تاريخية وأخـــيرا بـ .. تاريخانية ، فهل ينفيها ؟ يبرر تفضيله لماركس على هيغل او فيخته Fichte لان ماركس ينزع عن التأخر صفته الالمانية ويعممه . ولكن اذا كانت العالمية تتحدد بالبورجوازية صانعة العصر الليبرالي ، فاننا نعود لماركس واحد : إما أن يؤخذ واما ان يترك.

من وجهة نظر فكرية ، ليس هذا الاساس ، رغم أهميته من وجهة نظر عملية ، على الاقل احتياطيا . ان الاساس في هـــذه المسيرة المنطقية والموضوعية ، ان نجد التطلب المزدوج ، العقلاني والتاريخي ، قائما ضد كل الاغواءات . هذا الخط العام أشترك فيه ، رغم كل الاختلافات التي ليست ثانوية . ان الحقيقة العربية مثل الحقيقة العالمية ، ستتبع دون شك ميلها الخاص ، ولكـــن الجهد القوي للعالمية بواسطة الفكر كما عند العروي ، يبقـــى كالشهادة على تأخر تاريخي منقلب الى تقدم فكري استثنائي .

اوروبا في خصوصيتها

١ ـ الذات التاريخية الاوروبية .

تقدم الذات الاوروبية نفسها وبصورة متضاربة كمركَبة وذات اصالة عريقة في آن معا . ولكونها نهلت من منابع مختلفة (العصور القديمة والجرمانية والمسيحية) فانها بدأت تتحلل منها تدريجيا لتؤكد نفسها من خلال تحولات متتالية كتحرك او غزو او تفكك من اجل اعادة التركيب . ولان اوروبا بدت متواضعة أمام عصور قديمة رائعة وأمام مسيحية مفروضة ، فانها قد تجاوزت الاولى وابتعدت عن الثانية .

ان استعداد اوروبا للاستيعاب التام وكونها مبدعة وغير مستقرة وجدلية ومتناقضة ، فانها لم تعرف ابدا طعم الطمأنينة والراحة ، وهذا ما يمكن ان يسمى تاريخا راكدا او وجودا دون تاريخ . لقد ورثت في نفس عصر الاسلام قاعدة ثقافية قديمة ومثالا سياسيا قديما ، وديانة قديمة ، جاءت كلها لتحط عند

شعوب فتية . على العكس من ذلك ان الاسلام وهو مبدأ فتي قد زرع بين شعوب قديمة . وحيث نستطيع الحديث في الاسلام عن الضرورة والارادية والوحدة والتركيب والنزوع نحو الاستمرارية، فانه يجب ان نستعمل بالنسبة لاوروبا عبارات مثـــل الحدوث ، والاستسلام لكل ما هو غير متوقع ، والانقسام علـــى الذات ، والصدّ ، ونزعات الخلاف . ان اوروبا لم تتماهى ابدا مع مبدأ واحد ، ذلك انها لم تخضع وجودها لمبدأ واحد ظاهر ، من هنا فقد فضلت المستقبل على الكائن ، والحركة على الجمود، وابداعاتها على شخصيتها . وكل حركة فيها تنفي الاخرى لكنها تتكامـــل معها . ولا واحدة تبدو قادرة على فرض نفسها دون ان تدفـــع الثمن غاليا او دون الرجوع الى الوراء . ان اوروبا التي تعود في تكونها الى أصول متعددة ، كانت ايضا متنوعة في تحولاتها التي استطاعت تقبلها وتمثلها وتجميدها لفترة معينة . هناك اذن عملية قطع ، ولكن تكامل واستمرارية في حدود معينة .

وكما ان الغزوات الجرمانية لم تستطع الغاء العصور القديمة، كذلك لم يستطع عصر النهضة ازالة العصور الوسطى بضربـــة واحدة ، وكذلك سارت الثورة الفرنسية بمحاذاة الثورة الصناعية دون ان تشعر بذلك . لم يحصل قطع جذري واع ومقصود ودائم، بحيث يمكن الاعلان في آخر الطريق عن نهاية حضارة وثقافـــة وديانة وعالم معطى بكل تشعبات دلالاته . يتحسس الوعـــي التاريخي الاوروبي ويلتمس منذ الغزوات الجرمانية استمراريـة زمنية ؛ والنِسَب مع روما ، موضوعيا ، أكيد . الكنائس الرومانية والكاتدرائية القوطية ليست مطروحة على المسرح الاوروبي كأبنية غريبة لشعوب منسية . رغم انها تنازع ، فان المسيحية لم تمت . ان البابوية ، وهي مؤسسة تعود الى الفي سنة ، لا تزال تقف على قدميها . لا أتكلم هنا عن البنى العميقة المادية او الروحانيـــة والقائمة بصورة نهائية . ان المقصود هو الاستمرارية الثقافيـــة

الواعية التي تجعل اوروبا تميز صورتها الحديثة وتتعرف على نفسها في مجمل تاريخها ، وان العصور الوسطى ليست مساوية للشرق القديم او لمصر بطليموس بالنسبة للاسلام . ان الاسلام قد فرض قطيعة ايديولوجية في وعي الشرق التاريخي ، كذلك مصر الفرعونية مثلا قد زالت من ذاكرة الشعب المصري لتبزغ من جديد من ليلها الطويل بعد ان نبشها علم الآثار الاوروبي . لا يعود البحث اذن ، نفي الاسس الثقافية للهوية الاوروبية ، ولكن تحولات هذه الهوية التي تجبرنا على تعريفها لا بالمضمون بل بقفزة مرتبطة «بعمل» ، قفز يتقدم القطيعة لكن ليعمم كل قطيعاته .

— II ذات وحضارة .

ان الصورة الحديثة تسيطر قطعا على مصير اوروبا ، لكنها لا تستهلكه . لقد دفعت اوروبا استثنائيا في طريق مشروع مثمر، محصور في الزمان وذي مردود تاريخي كبير . وشيء ذو دلالة انها كانت ظاهرة نهضة تلازمت مع اصلاح ديني ، وساهمت في اعادة وضع الحضارة الاوروبية الجديدة . هذه النهضة التي هي استمرارية ونقيض لما سبق ، قد حدثت في البدء في البلد الذي كان مشبعا بالتقاليد القديمة ، حيث يمكننا ان نجدها بسهولة : ايطاليا . ان اول اوروبا حديثة قد تأثرت وصُبغت بمقاطعاتها المتوسطية ، حيث كان الاحتكاك يحدث بقوة بين الحضارات الكبيرة المختلفة (العصور القديمة والاسلام) . وهكذا طرحت الاستمرارية كعنصر أولي في مشروع القطع ، كذلك بدأ الانفتاح التدريجي على الخارج رئيسيا من اجل اخصاب الابداع الداخلي . وبواسطة الاستمرارية والتقليد حدث الاغواء . وبتوسط الفكر القديم والفكر اليوناني والعلم والتقنية العربية حصل انبعاث الطموح الفكري والمناخ الذهني ، والطموح الجديد ، واخيرا ارادة تنافس

الثقافات الكبرى ، ومن هنا تحقيق الذات . وكما ان كريستوف كولومبس في بحثه عن الهند اكتشف اميركا ، كذلك أسست اوروبا بأكملها الثقافة ، والعلم الاوروبيين بعد ان اضطربت في بحثها عن الثقافة القديمة ، والعلم العربي . واذا كانت اوروبا الحديثة قد تماثلت مع فكرها الجديد كما مع ابداعاتها فان ذات أوروبا الشاملة تتحدد بقدرتها الفائقة على نفي ذاتها لتعيد بناءها من جديد .

ان الابداع الاوروبي كان في اساسه تطورا اكثر منه ابداعا صافيا . لم تخترع اوروبا لا العلم ولا الموسيقى ولا الفلسفة ولا التقنية ، لكنها اعطتها تطورا غير معروف وغلفتها بالجدية والحقيقة . لقد رأينا انه اذا كانت اوروبا قد قامت بتحول كبير في «نشاطها» ، فان هذا التحول قد انعكس على مضمون الذات الظاهرة . لننظر الى هذه الجرأة التي تدفع حضارة ما ، و«برضاها» الى ان تضع نفسها موضع شك ، لكن المسألة تبقى دائما مطروحة ، وهي لماذا التحقيق المفاجيء غير المنتظر ، والذي نعرفه الان ، نموذجا للبشرية جمعاء . يجيب على ذلك هيغل بتفسير جدلي الذي هو الكمون ، تحت طبقة من البربرية ، من مبداين خصبين ــ الجرمانية والمسيحية ــ ومن لقائهما المفجر الذي يستمر فيما بعد .

ولكن اذا التمسنا امتدادا تاريخيا مع روما تنقلب المعطيات وتصبح كما يلي : لماذا بقيت اوروبا كل هذه القرون حتى تجد طريقها وتصيغ كلاسيكيتها وتفجر حيوية فكرية فنية حضارية ؟ لان حالة البربرية كانت انهيارا للحضارة المتوسطية التي انفصلت بعنف عن أصولها الشرقية . بعد اتجاهها شمالا بدأت اوروبا المتلعثمة ، اعادة بناء ذاتها على الفراغ ، بينما كان الاسلام يرث شرقا نظمه الفرس بدقة . من الممكن تدمير حضارة ما في مكان محدد ولكن من غير الممكن تدمير فكرة حضارة . اذا كانت النهضات تذوب منذ العصر الكارولنجي ، فلأن اوروبا الرومانية القديمة جدا

لم تذعن امام اجتياز صحرائها البربرية . ولكن عمق هذه الصحراء يشرح التأخر واستثنائية النجاح الاوروبي . ان ردم هوة التأخر سريعا يؤدي الى حضارة براقة لا الى ثورةذات توجه عالمي. من هنا هذا التناقض في الحضارة الاوروبية . ان القوة الديالكتيكية لأوروبا تأتي من الميزة المركبة لتكوينها ، ومن هذا التناقض في الحضارة . هذه القوة نمت على حساب عدم الاستقرار والاخلاص للذات وبتشويه ما . ان الطاقة المبذولة في الانجازات كانت كبيرة ولكنها ليست استثنائية في التاريخ . ان أطروحة الاستثناء البروموثيوسي يجب ان ترفض : وفي حال وجودها فان الفكر البروموثيوسي لا يعني شيئا آخر سوى عمق من البربرية ممزوج بنزعة الحضارة . ليست كمية الطاقة هي التي تشرح نجاح اوروبا، بل توجهها الجديد وتنقل اهدافها : توظيف الفكر في الاشياء ، الاختيار التدريجي للعالم ضد العالم الفوقي او بواسطة العالم الفوقي (فيبير) ، ومركزة المطلق في أعماق الذات . والنجاح يصبح قدريا في مثل هذه الخيارات الاساسية ، لكن بالنسبة لحضارات الذات او الاستمرارية فان هكذا خيار يصبح لاغيا وموضوعيا ، اعتباطيا اي نسبيا . اذا كان العالم لا شيء بالنسبة «للروحاني» المسلم او المسيحي ، فان كل ما نقوم به هنا لا طائل تحته . ان الاسلام لم يجهل لا التوجه العقلاني ولا حب الدنيا ، ولكن القيمين عليه فضلوا تماسك الكائن على الالحاح العقلاني وممكن انهم دفعوا لمثل هذا الخيار . في انخفاض التطور المحموم لاوروبا الموصوف بالمادي ، لم يتم الاختراق الا بخشونة . وتوجه لذلك شكوى عميقة من حضارات الذات ضد حضارة ذوبت ذاتها لصالح عملها ، فأجبرت الآخرين على دفع ثمن اخلاصهم لذاتهم .

وما لم يلحظه المسلمون من بين باقي الشعوب هو ان اوروبا في الواقع لم تتخل عن روحانيتها ، لكنها أزاحتها ، وان ماديتها الحقيقية تستمد جذورها من مغامرة في الفكر . تركت اوروبا دينها ، وكل دين ، ولكنها لم تنغمس في البطالة والجنون والكبائر

بل بنت وطورت العلم كصلاتها الجديدة بتقشف وانكار للذات .
لم يكن العالِم زنديقا ولكن بطلا فكريا مساويا للقديس ، كما هي نفس القديس .

III — تاريخ وحضارة .

هذه الحضارة الاوروبية باختياراتها وموانعها، وبايديولوجيتها للتطور ، وبانسانيتها وبالانقلابات التي قامت بها في قيم الانسانية، هذه الحضارة كثورة في التاريخ العالمي كانت احدى اكبر لحظات المغامرة الانسانية . هذا ما سمته اوروبا القرن التاسع عشر المتعجرفة والامبريالية ، حضارة ، فخفضت كل شيء سواها ، بلاوعي لا يزال غير مفهوم بنظري (انتصاروية)، نقص في الخبرة ، فكر دخل فجأة في حقل الحضارة الانسانية ؟)

بمفهوم اكثر دقة ، كنمط حياة ، وخصوصية وجود ، كانت حضارة عادية براقة لا اكثر . وقد انتشرت في كل اوروبا الغربية، التي وحدتها في مرحلتها البدائية او في عصرها الوسيط ، او في تفتحها الباهر من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر ، وبسبب انقسامها السياسي منذ البداية (من هنا الصفة الدرامية لتاريخها) ، فقد عاشت اوروبا في ظل حضارة موحدة يعود الفضل في غناها لهذا التعدد وهذا ما رآه هيوم . لكن اوروبا لم تكن تعي اصالة حضارتها الا عند مقارنتها مع اصالة الحضارات الاخرى . في القرن السادس عشر في اسبانيا مع الموريسك ؛ في الشرق مع الاتراك ، ابان الحروب الصليبية ، خلال الاكتشافات الكبرى وأخيرا بعد التوسع الاستعماري الكبير في القرن التاسع عشر ، فتضاءلت الاختلافات وتأكد الرجل الابيض المتماسك ضد كل ما هو غيره . ان الاوروبيين لم يتوحدوا الا ضد احد ما . واتخذ

التاريخ والحضارة طرقا مختلفة متوازية ، وبقيت الحضارة عاجزة عن تهدئة تاريخ مضطرب داخليا . ولأن التاريخ لم يُنظر اليه الا كتاريخ داخلي رغم التوسع الاوروبي ، فان الحضارة الاوروبية لم توحد القلوب ابدا ولكنها تركزت على ذاتها ، وعلى تطور طاقاتها الخاصة . ومثل التاريخ كانت معزولة : لانها لم تقترض كثيرا من الحضارات المعاصرة فهي قد استعارت منها ادوات عدة ولكن ليس فكرها ولا لونها أو انطباع ما . ليس هناك شيء اكثر تأثيرا من رؤية ارادة التهذيب واللباقة تخرج بهدوء من قسوة القرون الوسطى لتبلغ ذروتها في القرن الثامن عشر تحت هيمنة الارستقراطية. وقتها تحددت زينة الحياة. والحضارة البرجوازية التي تلتها بعد الثورة الصناعية كانت ستكون مسطحة تماما لولا اجتيافها للصور الارستقراطية .

لا شك بأن الحضارة بمعناها الدقيق ، لا تبقى نقطة ضعف اوروبا . انها لا تستطيع ان تتبجح بتفوق على الحضارات الاخرى، الاسلامية ، والهندية والصينية ، الا بالـ ethos الخاص وليس بانجازاتها : بمفهومها للحرية ، بالمسافة التي تفصلها عن ثقل التقليد اللاعقلاني ، وبالعلاقة الحميمة التي أقامتها مع تطلع ثقافي عالٍ . ذلك تحديدا لانها كانت حضارة جديدة ، ولكن لم تهتم كل الحضارات الجديدة بالثقافة مثلما فعلت الحضارة الاوروبية عن نقص في الحجم ونادرا ما وعت وحدتها . لانها تسللت الى العديد من الدول والامم، تمكنت من أعمق المستويات في الحقل الاجتماعي وتبدلت الى ما لانهاية . من ناحية اخرى بمقدار ما ارتبطت بفكر جديد برضاها او رغما عنها ـ تجاوزها حتما ـ فقد ارادت ان تكون انسانية بشكل واسع ، بل الاكثر وعيا بانسانيتها من بين كل الحضارات . مبدعة ، معقدة ، متعددة ، نشطة ، وحيوية ، وتترك مجالا رحبا للمصير الفردي وتعطي الامتياز لقوة الوجود على انسجامها ، ولتجاوز التوازن ، بدت هذه الحضارة كأنها ممزقة ومُصابة دائما بالاحساس بالخطأ . حلمت بإكمال الوجود الانساني

ففشلت وغرقت على شاطىء اكبر التعقيدات التاريخية . كأنهـا اسقاط للغريزة بدل نفيها ، استندت الحضارة دائما على سيئات الانسـان . كل حضارة تقوم على عدم المساواة ، ومعظمها كان في وقت واحد لصالح الانسان وحده . ولكن الحضارة التي كانت علنا لصالح الانسان وجدت حدودها في الانسان نفسه . من هنا نرى الضرورة الملحة للفصل بين الرسالة والافق والامنية ، وبين الواقع الحقيقي في الحضارة الاوروبية . هذه الهوة تغذي مأساة الغرب بقدر ما تعبّر عن عظمته .

IV — وجه جديد لانحطاط الثقافة .

هكذا انتهى الهدف الانساني في المأساة ومعه بدأ تراجع الدور السياسي المركزي لاوروبا الجغرافية ، وبرز بشكل أهم انهيار الابداع الثقافي . ولقد بدأ المفكرون الاوروبيون منذ الحرب العالمية الاولى بالتساؤل حول هدف وقيمة ثقافتهم ، فأوجدوا بذلك ثقافة ، من الدرجة الثانية ذات صفة نقدية ، تساؤلية ، وحائرة . ولكن الاعلان عن «انحطاط الغرب» لا يكفي لإيقاف حركته ، ومن العبث ان نستخرج من هذا الوعي الزائد مبررا اضافيا للغرور . لان الاعتقاد الضمني ليس التشاؤم بل الوهم الذي يستدعي من الثقافة الاوروبية ان تبقى في تجدد متواصل . يضع فوكو نهاية الانسان كهدف للمعرفة ، ولكنه يستخرج التركيب الجديد للبنية وكأنه أمل ومستقبل للثقافة الغربية ، متجانبا كل فكرة عن نفاد مضمونها . ان جعل الثقافة علمية ، وتنقية الفن او التحليل تبرز في نفس الوقت سذاجات الماضي وعظمته الحماسية ، لانه حيث أنتج الاجداد وأسسوا وفتحوا آفاقا غير معروفة ، شرح الأتباع واستفاضوا او تأرجحوا في النفي المطلق . لا يهمنا كثيرا ان نعرف

اذا كان ميشليه ساذجا ، وفيبر تقريبي وفرويد غير كاف . كما لا يمكن قياس لا مدرسة التأريخ ولا علم الاجتماع الاميركي او الفرويدية المحدثة . اعطى ميشيليه احساسه للوعي التاريخي لشعب بأكمله ، وأسس فيبير علم الاجتماع الاوروبي ، وفرويد التحليل النفسي : جميع هؤلاء مع أسلافهم ، عرفوا طرق الآلام والمعارك ولكن مع الايمان . كل شيء للاكتشاف ، وكل شيء قديم الان لاجل هذه الثقافة . ان جنون المعاصرين لتقليد التجديد او لتنقية الاوضاع ؛ يعجل اكثر في تصلب الثقافة الاوروبية ، ويجعل الماضي مؤثرا اكثر . كانت عزلة ديكارت مؤثرة ، وعزلة فولتير الوسواسية درامية . ولغط بلزاك المنظم مؤثرا . لم يبحث المؤسسون الكبار عن اللعنة ليبدعوا . لقد فرضت عليهم لانهم ارادوا فكرا جديدا وحياة جديدة وفنا جديدا . ومن غير العدل ان تان لم ير في فلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسيين الا اشخاصا عاديين (١) . ولكن ميشليه ابن الثورة الفرنسية يعترف في جملة صادقة ورائعة (٢) بفضلهم ويطلق عليهم تسمية «السبّاقون» و«أرباب الثورة» . تضحك اوروبا اليوم من الجنون الثوري ، ولكن لا سارتر بدون فولتير ، ولولا عزلة هذا الاخير لما كان لسارتر اي فضل .

من الدلالة ان يخصص فوكو الثقافة الاوروبية اولا ، ثم ينتقل الى الفحص التاريخي ، اي «علم الآثار» حسب تعابيره الخاصة . قبل عشرين سنة التزم فيلسوف فرنسي موهوب بتقليد فريد من نوعه وتابع شوطه هذا . وتعبّر هذه العودة الى الذات عن اكتمال الثقافة .

---

١ ــ أصول فرنسا المعاصرة ، باريس ، روبير لافون ، ١٩٧٢ . ص١١٥ـ١٢٩ .

٢ ــ تاريخ الثورة الفرنسية ، باريس ، روبير لافون ، ١٩٧١ .

ان قيمة الثقافة الغربية تكمن في الالتقاء الناجح لمفهـــــوم المطلق مع مفهوم الانسان . وما هو غريب عنها لا يدخلها الا بالتعدد او بالتعلم . بالنسبة لمسلم متعلق بمحيطه، تبدو سمفونية لبتهوفن كأنها نشاز ، وكما نعرف ان الصينيين يرون في الموسيقى الغربية نوعا من العسكرية . من المعلوم ان موسيقى الآلات تعبّر عن ميل اوروبي لتأكيد حيوي ، وزمجرة رعد لبربرية بالكاد تجاوزتها . ولكنها استطاعت ان تنتزع من قلب الانسان داخليته العميقة ، وحصته القوية من المطلق . ان الذي يميز الموسيقى الغربية عــن غيرها ليس تعدد الاصوات ، لان هناك نوعا من الكلاسيكية الشرقية ذات الصوت الواحد ، استطاعت في بعض لحظات الحزن والحنين اعطاءه بواسطة ابداع صافٍ وشخصي . وكل قطعة موسيقية هي تركيب من صنع الانسان والعزلة ، من الذات وعلى الذات . وهذا ما يمكن ملاحظته في الرسم ايضا ، مهما كانت الموسيقى يبقى الفن الاكثر ارتفاعا والاكثر مميزا لاوروبا جامعا فيها كل خطوط قــوة العبقرية الاوروبية . لماذا اخذ الرسم معنى وقيمة انطلاقا مـــن القرن الخامس عشر في ايطاليا كفعل حضاري اكثر منه فعـــل ديني ؟ ولماذا يعبر موضوع كان يمكن ان يعتبر باطلا او ذا قيمة جمالية بسيطة ، عن رؤية للعالم ، وعن ميل شخصي وعن نهج ؟ هذا هو الموضوع الحقيقي ، وليس معرفة ما اذا كانت اوروبـــا تستطيع خلق هذه الآفاق . لقد حاول بعض الرسامين المسلمين الايرانيين التعبير عن الدفع الروحاني للنفس الاسلامية ، بنفي كل مشروع وكل واقعية الصورة (٣) . ولكن الروحانية الاسلاميـــة

---

٣ – يصر بابا دوبولس كثيرا على هذه الفكرة في اعماله . يرجع خاصة الى مقالته في الحوليات ٣ ، ١٩٧٣ «جمال الفن الاسلامي . الرسم» .

هل يجب التذكير بأن الهدف الروحاني في الفن ، اذا كان موجودا ، يمتزج

المتفوقة على غيرها، عبَّرت عن نفسها بصورة اساسية في القصيدة والممارسة. وبينما كان رامبراندت احد كبار الروحانيين الاوروبيين في الرسم الاوروبي كان هناك ارادة لتفسير وتجـاوز الواقع ، واسقاط لذات الرسام على اللوحة في نفس الوقت الذي ارادها شهادة تاريخية لا تقارن : قراءة للعالم والتاريخ دون عبـارات لا واعية وقوية ؟

ان تشابك الانا والمطلق والتاريخ ، والشكل المركزي للثقافة الاوروبية نجدها تعي نفسها في الفلسفة ، احد اكبر انجازات الفكر الاوروبي لا لانها وصلت الى اعلى درجات العقلانية التي بلغهـا اليونان والعرب بالوسائل المعنوية ، ولكن لانها جمعت بين العقلانية وبين موسيقى الغرب الداخلية . ان النواة المركزية للفلسفة هي المثالية حيث يصبح الانا منظم العالم وخالقه الى حد ما . لا يوجد ما هو أغرب وأكثر دهشة من المثالية الماورائية التي ظهرت عنـد بيركلي ولايبنتز وكانت وفيخته وهيجل وهوسرل ، وهايدغـر وسارتر وميرلوبونتي . قصيدة حقيقية للوعي امام العالم : اي ان العالم ليس الكون ، بل كل ما يواجه الوعي وما يخلقه هذا الوعي، هو الذي يأمر ويؤسس ، ويقيِّم . ما هو العالم ؟ لا تاريخ له ولا زمن خاص ، لكنه يولد مع كل وعي ويموت معه .

انها مغامرة حياة تلك التي ترمي شعاعها على المجهول الموجود خارجها ، والذي يصبح معها عالما يخرج من ظلماتها السحيقة .

دائما بهدف الجمال ؟ يبقى ان نزعة الرسم في الاسلام بقيت دفينة : فالنمنمة هي بدون شك ردة فعل ، وكذلك اللاواقعية . يظهر هذا الرسم صافيا اكثر من الرسم الغربي . وما هو أكيد هو ميرته الاسلامية ، رغم التأثيرات الصينيـة المبالغ فيها . من ناحية المواضيع والاسلوب، هناك توازيـا مهما بين الريشة السوداء و ج. بوش ، وبين «وسيطي» وهوغارت . وتصبح المقارنات اسهل بقدر ما يعطي الانتاج الحديث نفس البعد للوحة وللنمنمة .

تدور كل الفلسفة الغربية الحديثة حول العالم والفكر . وهـــي تتناقض في العمق مع العلم Science مع انها تطمح لتأسيسه، وهو الذي يشكل ، في اعلى مراحله ، امتدادا لها . لماذا لازمت فكرة كمال الرياضيات وفعالية الفيزياء رجلا مثل كانت ، بينما تنادي كل نظريته وخاصة نظرية الزمان والمكان بسلطة الوعي ؟ وقد غاص كانت بنفسه في شيخوخته في علم الكونيات وهو علم يختلف عن علم العلماء (٤) . ماذا تبقى إذن ، كأفق وأساس، لهذه الماورائية عدا فكرة الموت ؟ مهما كان توجهها للحقيقة صريحا فهي لا تحل شيئا لكنها تهتم فعلا بمصيرنا . ان تعقيداتهـا التي نحياهـــا ونستوعبها تقودنا الى نوع من الجنون ، بمقدار ما تجزيء سذاجة وشرعية النظرة للعالم . يوجد حتما درجات في المثالية ـ لا تتطابق مع مذهب الاحادية ـ ولكنها عظمة الانا وسلطة الوعي : هذا هو الهدف الاساسي للماورائية القديمة الانطولوجيا (علم الكائـــن) والظاهراتية . من الواضح ان هيغل الذي اهتم بالكائن في كليته توجه نحو تعميق درجات الوعي . ويعترف ان مثالية الانـــا الفيخثية (نسبة الى فيخته) هي التعبير الفكري الضروري للرجل المفكر ، اي الرجل الاوروبي الذي تخطى المرحلة الدينية . وماذا نقول عن هوسرل ونظريته في اعادة توكيد الانا المتسامية التـــي وضعها في قلب التقليد الغربي منذ افلاطون (٥) ، لدرجة بتنـــا

---

٤ ـ تصحيح حقيقي لعلم الميكانيك النيوتوني في كتاب «المبادىء الماورائية الاولى في علم الطبيعة» وفي كتاب «نقد الحكم» . انظر في هذا الموضوع روجيه ايرولت : «اصل الرومانسية الالمانية» . باريس، اوبيه ١٩٦١ ص ٢٥٤ ـ ٢٧٤ .

٥ ـ لقد رسم افلاطون الخط الموجه، ولكن هدف الانا اوروبي بحت كما رآه Spengler . كوجيف Kojéve ايضا على مستوى الجدل ، يظهـر الفرق العميق بين افلاطون وهيجل: «مدخل لقراءة هيجل» . باريس ، غاليمار ١٩٤٧ =

نستطيع الكلام عن «عظام الانا» [٦] .

يبدو ان آخر لحظات الفلسفة الاوروبية كانت موظفة في مجهود ضخم للاعتراف بالعالم الخارجي، مجهود ضخم لانه يعاكس كل التقاليد الفلسفي ويفسر وهنه . ومن الوثائق الاخيرة للفلسفة الغربية كتاب لمرلو بونتي طبع بعد وفاته ، وهو غير كامل ومؤثر ، يبدو وكأنه محاولة كبيرة للتوفيق مع ما هو حساس [٧] .

ان الفلسفة الاوروبية ، ثمرة تعاون فرنسي ــ الماني [٨] تغلب عليه الصبغة الالمانية ، لم تطرح في افضل انجازاتها فكرة المطلق. كانت تريد نفسها بحثا عن الحقيقة المطلقة بطموح متواضع وغير محدود في نفس الوقت .

متواضع لانه لم يملك الا الوسائل العادية جدا : العالم المُدرك وغير المجزأ ، الوعي ، والجسد . يجب مقارنته مع الروحانية الاسلامية ، ذات الالهام الافلاطوني ، ببحثها عن حقيقة المطلق في الانا العميق . ولكن هنا تتوقف المقارنة لان العالم غائب من الروحانية الاسلامية ، وفي الفلسفة الغربية يبدو الواقع النهائي شكلا زائلا للأنا ــ العالم التي لا تزال تخلق دائما . من جهة ثانية ، في الحقيقة هنا تطور عقلاني ، حيث تنكشف كبزوغ الفجر ــ الاشراق . دون هذه الخطوة لا تبدو الفلسفة الغربية الا قصيدة رحبة ورائعة . لكن مع ذلك ، الغرابة شيء بديهي . مقابل ذلك نعرف ما في كل ثقافة عالية من باطنية . ومهما حاولت ان تكون عقلانية ، فانها تبقى اسيرة خطها الروحاني،

= ص ٤٥٥ ــ ٤٥٨ .

٦ ــ غراني في مقدمته لترجمة كتاب كريزيس لهوسرل ــ (عظام الانا : وجب المعظمة للذات بشكل مرض ــم ــ) .

٧ ــ «المرئي وغير المرئي» ، غاليمار ١٨٦٤ .

٨ ــ مع ان هيوم الانكليزي كان من المؤسسين .

وتقليدها الخاص ، وكذلك اسيرة أعمق خلجات النفس الجماعية.

ان التقليد يمزج الطموح في خطته ، لكن هذا الاخير يتجاوزه ويعبّر عن نفسه في كل فروع الثقافة . لم تكن الفلسفة وحدها مثالية ، لكن كل الثقافة الغربية كانت كذلك كونها ربطت الذات بطموح روحي . ان احد أوهام هذه المثالية هو تعظيم عمل رجال الثقافة . نحن نعرف أسطورة الملاّح المنعزل التي اصبحت اليوم حية اكثر من اي وقت مضى . لكن الفلسفة نفسها استطاعت استثمار هذا الجانب الآخر للنفسية الغربية : النداء الى العمل. شبنغلر يجعل منه الخط المميز للنزعة الفلسفية لاوروبا ، وهو يلتمس العون من شيلينغ وشوبنهاور ونيتشه ويكاد يرجع الى عبارة هيجل : «ان الذات الحقيقية للانسان هي عمله» . ونحن نعرف التماثل اللاحق الذي يقول به سارتر بين عمل الانسان وهدفه . ولكن كل هذا هو شيء آخر غير الانحدار الاخلاقي للفلسفة الذي بدأ عندما كفّت عن ان تكون فلسفة لتصبح صورة ذاتية مبجّلة لمجتمع حقيقي في حالة توسع ، وخضوعا للحظة محددة من التاريخ ؟ لم تستطع ولوج الواقع الاجتماعي الا بنفي ذاتها كفلسفة كما تشهد على ذلك الماركسية . ولكن بالنسبة للفيلسوف البحت لا تبدو فكرة العمل مطروحة كمحور للهدف الثقافي الغربي الا هروبا الى الامام او جوابا على القلق الميتافيزيقي. ولأن الفلسفة الغربية لم تكن تأملا روحيا ، فلن تقاس بفعاليتها في الحقل التاريخي . ولا تكون قيمتها الا في طموحها الروحي لمعرفة المجهول ، لا كأخلاق لانها اساسا تتعارض مع العمل ، ومع الحياة الواقعية . ولولا هذه المثالية لكان كل كيان الغرب قد انقلب وسط هذه الطاقات العنيفة . كانت الفلسفة بالاضافة الى الفن والادب والعلم الخالص حلم الغرب الكبير والقطب الآخر لمغامراته التاريخية . من هنا تناقض الغرب ، كون الحضارة الاكثر واقعية في التاريخ كانت دائما موسوسة بشيطان المطلق . من هنا الوجود الدائم للتجاذب . الانا المتعالية لا تضع نفسها في خدمة الله .

وتقيس نفسها بعالم المظاهر : لا بالآفاق السماوية ، بل بخارجية لامبالية . العلم يحول الواقع الى ارقام ، يوحد المتفرقات يسمو بالكون وينظمه منطقيا ويقدم له نبل الفكر ، لكنـــه ايضا اكثر المشاريع واقعية سواء بنتائجه او بأهدافه .

من هذاْ المنطلق يعبِّر العلم بقوة عن الوجه المزدوج لاوروبا :

المثالية المشتتة وانعكاسها الواقعي ، الفكرية الصافية وفعالية العمل ، لكن كما بالنسبة للفلسفة ، المقصود هنا هو العمل الذي يظهر فقط في النهاية حيث يتوقف العلم تاركا المكان للتقنية . ان سقوط الفلسفة في الايديولوجية ، ووقوع العلم في التقنية ، جعل الرابط المعقد بين نظامين متعارضين يتجاوز مجال الثقافة ويعكس انحدار حضارة نجحت ـ لاارادیا ـ في تركيب ازدواجية الكائن : نزعة ثقافة وفهم . اذا انطفأت النزعة الثقافية لن يبقـــى سوى النهم ، ذلك الرفيق القاتم للغرب ، وعذابه ومرضه .

V — ثقافة وحداثة :

هل ستصبح الثقافة إرثا؟ ولمن ؟ ان مفهوم الارث نفسه يلتمس استحالة احياء اي من الثقافات التاريخية العالية ، لكنه يعيـــد إحياء العلاقات التاريخية الداخليـــــة التي يشرف عليها كلها . باختصار تميل الثقافة ، كونها افرازات ذاتية لمجتمع ما ، الـى ترك مكانها لوعي ثقافي واسع نسبيا ، لان الحداثة لم تبنِ ثقافتها. فهل تستطيع ذلك ، وهي التي تنقصها البساطة ، واللاوعـــــي وخصوصية المساحة المغلقة ؟ فلنعد الى موضوع اصل الثقافـــة الاوروبية .

لنعود الى موضوع تكوّن الثقافة الاوروبية ، في مرحلة اولى ثار الفكر الاوروبي على نفسه ، فأخضع وخفّض او نفى كل مـــا

يحيط به بعد ان استنفده . وقد قام بعودة وهمية وضخمة الى تقليد ثقافي واحد هو اليوناني ــ الروماني . تدمير ذاتي ، خلاص العالم الخارجي ، الغاء اختيار : هنا تكمن كل تشكيلة الاندفاع الثقافي . لكن عصر النهضة هو في نهاية الامر عنصر قاصر بانجازاته . لم يوسع القرن السادس عشر خطوط قوة الثقافة الجديدة ، فبقيت فتوحات العلم جزئية ، وواصلت المعرفة العقلية تمرسها في مجال يغلب عليه السحرّ ، والآداب الوطنية كانت بالكاد تتكون .

عاش الفن انتعاشا رائعا ، وحددت الانسانية للثقافة الجديدة خطوطها الرئيسية . هذا هو العصر الباروكي «باروك» (*) الذي حافظ على وعود عصر النهضة في مجالات العلم والفكر في ايطاليا وخارجها . ان تراجع ايطاليا وهجرة الابداع الثقافي نحو الشمال ، وتشابك ظواهر النهضة والانسانية ، والاصلاح المضاد، كل ذلك تطلب أحكاما مختلفة . وجدت كلها في قلب موضوعية تاريخية ذات اهمية نجدها عند هيجل ، وغرامشي ، وفيبر والتي اعاد بحثها تريفور ــ روبير بذكاء كبير . يعزل غرامشي ظاهرة النهضة كرفع ثقافي عالي ، ولكن دون قاعدة اجتماعية ، فهي ذات منحى ارستقراطي وتستمد جذورها من المواطنية العالمية الايطالية . ويواجهها بشعبوية الاصلاح اللوثري، مستعيدا الى حد ما التمجيد الهيجلي للاصلاح . بيد ان البروتستانتية لا تتقبل فكر البحث كالكاثوليكية . ان تراجع ايطاليا ، والقمع الذي مارسته ضد كل أشكال التجديد ، لم ينبع من التطور الداخلي للمجتمع الايطالي ، بقدر ما جاء من سيطرة اسبانيا على الكاثوليكية .

ان المسيحية المقاتلة في اسبانيا ، ثمرة الصراع ضد الاسلام،

(*) أسلوب في التعبير الفني ، ادبا وبناء يتميز بالحركة والحرية .

اعادت إحياء البنى الاجتماعية والفكرية القديمة . وأعطت للاصلاح المضاد الذي هو مشروع تطهير ، صبغة عنف وتحقيق . ومنذ ذلك الوقت قامت الوحدة بين الكنيسة والدولة باتجاه خنق الثقافة ، وقيام التعصب والمحافظة الاجتماعية ، وحكم الابداع الايطالي بقوة خارجية عن ذاته : ومصير غاليلي كان مثالا ، وهو مؤسس العلم الاوروبي وضحية التعصب . اذن ليست اللوثرية هي التي استقبلت الفكر الجديد ، لكنها مناطق اوروبا الهامشية ، كهولندا وانكلترا والسويد وسويسرا .

بسبب ازدواجيتها وميلها الى الاستقلال التزمت فرنسا بموقف غامض لازم ديكارت لكنه افضى به الى المنفى . لم يكن عالم الشمال هو خالق الثقافة الاوروبية ولا يستطيع ان يكون كذلك ، لكنه حماها وطوّرها . واصبح مقبولا ديكارت وباكون ونيوتن ولايبينز . ولولا الديالكتيك ، المخيف للاصلاح والاصلاح المضاد لكانوا ولدوا في ايطاليا . ولكن المهم ان الزخم لم ينقطع ، وان الهجرة تكونت بالمحاكاة والتجزئة ، هذان المحركان للديناميكية الثقافية الاوروبية . ان تطور الفكر الغربي ، في العصر الباروكي تم بواسطة هواة بعيدين عن ضجة ذلك القرن ، وذلك بصمت وعناد واصرار نادر . لكن ايضا بفضل تماسك مدهش لرجال الثقافة الذين تخطوا الامم والدول ، تخطى الفن والفلسفة والعلم الحدود اللغوية . كما وحدت الحضارة اوروبا الممزقة . وجاء عصر الانوار ليعطي كل امتداده لهذا المجهود. سنة ١٨٠٠ : أهي نهاية الثقافة الاوروبية البحتة ؟ كلا حتما ولكنها نهاية مرحلة التكوين وعبور الثقافة الى مجال العمل ، تحول من الواحدة الى الاخرى. وفي النهاية انفصالهما .

كانت الثقافة الاوروبية قد تكونت ، وستطور بعض امكانياتها، لكنها لن تقوم بالتجديد بصورة اساسية . وسيكون هناك تحولات في الخطوط الموضوعة في المقدمة وليس تركيز توجهات جذرية

جديدة . من هنا الانطباع بضخامة المنتجات الثقافية الاوروبية في القرن التاسع عشر : فالكتابة تدور حول كل شيء والكلام يتناول كل شيء . والابحاث تستثمر في كل الاتجاهات . وأدركت الثقافة الاوروبية ذاتها فعليا كتتويج للتجربة الانسانية .

طبعا هناك قرنان يسميان التاسع عشر ، الاول فترة ما قبل الحداثة والامبريالية وبشكل عام حتى ١٨٦٠ ، والثاني الفترة التي تلي ذلك . كان الاول لا يزال راسخا في جلبة القرن الثامن عشر البسيطة . اما الثاني فأكثر اكتمالا من الاول ، ويعتبر مأساويا بالنسبة لعالم الثقافة .

عاش هيجل فكريا مثل نابليون ، وفي حدود معينة مثل غوته اي بين القرنين . وكذلك ميشليه الذي كانت شهادته عن الثورة كحياة طفولة . لكن الرمزية في الشعر ، والانطباعية في الرسم ، وتنظيم العلم الاوروبي في شكله النهائي — العالميـــة من نمــط ويلهالم — وحتى فكر ماركس نفسه ، مثل كل ذلك شيئا آخر : اوروبا ثائرة على الحداثة . انها نظرة قاصمة للاشياء ، ان نقيس مدى الثقافة الاوروبية الجديدة في القرن التاسع عشر بتعابـــير معرفة مجددة ، كنوع من العلم الاسلامي ، خارج مجال العلـــم والاحساس (٩) وحتى دون ادخال سيطرة العلم ذي النمط الالماني، ودون رده الى ذلك الميل التاريخي الذي كان شائعا في القـــرن التاسع عشر (١٠) . . ذلك لان الثقافة الاوروبية شملت ايضا لامارك وريكاردو وماركس وهيجو وبودلير وليسينغ وجان بول ومايــني او رينوار ، وأسماء كثيرة أخرى حيث يفرض هذا التعدد مفهوم التطور اكثر من مفهوم الابداع . هيجل كان فردا واحدا ، ولكن المرحلة الالمانية ما بعد هيجل غطت مساحة شاسعة . روسو كان

---

٩ — فوكو : الكلمات والاشياء ، باريس ، غاليمار ١٩٦٦ .

١٠ — العروي : ازمة المثقفين العرب .

وحيدا ، ولكن الرومانطيقية الفرنسية اصبحت مدرسة . ان التطور يفرض موت الكلاسيكية الاوروبية ، وبهذا بلورت الثقافة الاوروبية اندفاعها الحماسي الاول : الفن ، الفلسفة والعلم كمكتشف لمبادىء جديدة او حتى لدلالتها الخاصة . بطرح ذلك بلغت الذاتية في الادب ، والموضوعية الايجابية في العلم ذروتها وتابعت اثارة الاعجاب ، الاولى بعمقها والثانية باتساعها . كان ذلك العصر الملكي للقصة ، والتاريخ والاختراع . في القصة كان المجتمع يعي ذاته ، والأنا تكشف الى اقصى الحدود عناصرها الحساسة . وفي التاريخ فعلت الامم الاوروبية نفس الشيء . فاستعادت ماضيها الخاص ، وأعادت قراءة مغامرتها وفكرت في أصلها .

دائما في اللحظات التي يتعدد فيها المجتمع ، وينكشف لذاته وينتهي من بناء نفسه ، خاصة عندما يشعر بقوة بدينامية واتساع التقلبات المعاشة ، في هذه اللحظات يميل لمعرفة تكوّن ذاته . ولكن القرن التاسع عشر بأكمله كان يمثل سياسيا محطة بعد الصدمة للثورة والامبراطورية . وانخرطت اوروبا بعد جهد كبير في استيعاب المبادىء الجديدة التي وضعتها الثورة ، في نفس الوقت الذي اخذت تعي نفسها سياسيا بعد مؤتمر فينّا . ونما من هذا جهد للتفكير في الاصول ، في فرنسا اولا وطن الثورة . وتعاقب المؤرخون الكبار : تيري ، كيني ، ميشيليه ، غيزو ، وفيما بعد رينان وتان . ظهرت اولا الشهادة والانطلاق ثم لاحقا مع فوستيل دي كولانج ظهرت الدقة في البحث . في المانيا ايضا تم الانتقال من فلسفة التاريخ الى التاريخ الايجابي والنقدي المنظم . لكن التاريخ بتثبيته لمنهجيته اصبح جهدا لسبر الماضي الانساني الذي لم يدخل الوعي الجماعي الا بقدر ما كان هذا الاخير معنيا بالامر ، كان قد مضى عصر المؤرخين الكتّاب ذوي النمط الفرنسي وعصر الشعراء الظرفيين (ميشليية) ، مكتشفي الجذور الوطنية ،

ومؤرخي زمانهم . كل هؤلاء كانوا مأخوذين بالنزعة التاريخية او النزعة السياسية والادبية . لقد دشن فولتير التقليد فكان مجاهدا ومؤرخا وكاتبا بدون منازع . نابليون نفسه لم يصنع التاريخ فقط، بل فكر فيه في الماضي اكثر من الحاضر ، وكان كل حكم من أحكامه بصوابية لا مثيل لها (١١) . من المغامرة السياسية الاستثنائية التي عاشتها فرنسا ومن التقليد الذي أثاره (فولتير وروسو) والذي ناقشه (ميشليه) وتناوله (غيزو وتير) يعني هذه العلاقة الاساسية بين العمل والادب وفكر التاريخ . لقد انحصرت مع الوقت في تنظيم ادبي ـ سياسي بسيط ، وذلك بابعاد المعرفة التاريخية والتفضيل المطلق للمنهج الفلسفي .

هذا الافقار للأفق الفكري الفرنسي في مفترق القرن ، معاصر لبروز التاريخ الايجابي وظهور المؤرخ كاختصاصي منقطع عن حاضره . هنا لا يجب التطلع نحو فرنسا ، بل باتجاه المانيا التي كان لها فضل تأسيس علم التاريخ الاستقصائي المرتبط بالدراسة اللغوية . ان اعادة امتلاك كل ماضي الانسان ، وهذا النور الساطع على ما ازاله الوقت وما لم يزله ، والإحياء «الصحيح» للعصور القديمة الكلاسيكية ، وللشرق القديم ، والاسلام ، والغرب المسيحي وبيزنطية ، ان كل هذا يمثل دون شك احد الاحداث الاكثر دلالة في العصر الحديث ، وطموحا عالميا يتجاوز خصوصية الثقافة الاوروبية الكلاسيكية التي حاولنا ان نكتشف كنهها .

ان خمسين سنة (١٨٨٠ ـ ١٩٣٠) كانت كافية لتجزئة

---

١١ ـ بالنسبة له لم ينتصر اليونان في «ماراتون» . كانت معركة ثانوية بالنسبة للفرس ، لا غالب ولا مغلوب فيها . ولكن تم تمجيدها بدافع النرجسية وعبادة الفكر اليوناني . واذا كان العرب قد غزوا العالم بهذه السرعة فذلك لانهم كانوا قد تمرسوا في حروب الردة في شبه الجزيرة الخ .. «مذكرات سانت ـ هيلين» ، باريس ١٨٢٣ .

وتركيب واكتشاف كثافة الزمن التاريخي . وكأن الانسانية الاوروبية العالية كانت تجتهد لتنظيم الماضي الانساني لانها تعتبر نفسها وريثته ، وحافظته . لقد وجب بناء جهاز نقدي ومنهجية ، وتجريد الماضي من كثافته المعاشة وذلك حتى القاعدة الغربية نفسها من الجذور : من فون رانك المؤسس العالمي الى هيغل (١٢) ومومسن وتريتيشك ، وفيلهاوزن ، وماير والعديد من تلامذتهم ، بقي الجهد متماسكا سواء في التحليل او في منشورات الوثائق الكبرى . ولكن مأساة التاريخ الكبرى ، انه يبقى دائما غير مكتمل، من هنا متابعة البحث الذي يشعرنا بالفخر شرط التدقيق فيه ، والاختناق في التفاصيل والكمية والتراكم متابعين دائما الامل المحال بالوصول يوما ما ، الى تجميع ما هو مشنت . بيد ان الماضي غير محدد . والحاضر محدد بنهايته . وتاريخ الماضي محاصر بتاريخ الحاضر الذي يتجنب الموضوعية ، ويشتمل على الحس ، ويستدعي الوعي الثقافي الاكثر اتساعا . ولكن القصد الاصلي والجهد التام ، كان شيئا كبيرا سيعيش في اوروبا في المستقبل كأحد مشاريعها الاساسية والمجهولة . لقد عاش التاريخ الاسلامي بفضل قاعدته الوجودية وطرح نفسه عنصرا حاسما في البنية الثقافية للاسلام. ونعرف عبارة الطبري : «قال ذات يوم لتلامذته،

---

١٢ ــ يجب ان نعير اهتماما خاصا للتيارات المسيحية التي تؤول الانجيل لمدارس «توبنجن» ومايانس . بلغ هذا التيار أوجَّه مع هارناك . كان ستروس من مدرسة ما بعد هيجل ولكن رينان قد انتحل افكاره . في الثمانينات بدأ خضوع الابحاث الفرنسية للابحاث الالمانية وبدأت امجاد الثقافة الالمانية في المانيا نفسها المعروفة بـ Wiwssenschaf لا ككمال لغوي وأدبي تابع دائما للعبقرية السوداء . هناك صفحات رائعة عند تان في «الاصول» ضد عجز الثقافة الفرنسية عن استيعاب المعرفة ، وضد عادتها في التشكيلة والعمومية .

واذا اعدنا تكوين تاريخ البشرية منذ آدم» ؟ اجابوه «ان هذا سيفني حياة اناس عديدين» . نجد في التاريخ الاسلامي نفس الضخامة ونفس التوجه العالمي ، ومنهجا نقديا ايضا. من الخطأ حصر التقليد التاريخي بالفكر اليوناني ومن ثم بالفكر الغربي . لقد كانت الثقافة الاوروبية البحتة ، هي التي اظهرت بقوة معنى الماضي ، كتاريخ موضوعي مع ما يفرضه ذلك من دقة وفكر نقدي ، وموضوعيــــة باردة ، يضاف اليها حس اللون الذي يلفت النظـــر عند المؤرخين الاوائل ، مؤرخي العصر القديم [١٣] . هنا وهناك ، في اوروبا كما في الاسلام نجد ثقافتين كبيرتين ترجعان باستمرار لما هو تاريخي كونهن منغرستين في أعماق التاريخ . ان ما فعلته اوروبا ، بشكلها الجديد الحديث في التاريخ في القرن التاسع عشر ، كانت قـــد فعلته في القرن الثامن عشر بالفلسفة التي تنتمي اكثر الى مرحلتها الكلاسيكية . ولكن العلم بلغ ذروته متخذا شكلا شبه نهائـــــي ومكدسا الانتصارات في القرن الثامن عشر وبقي مضمونه مستترا، ومجزأ ، وغير ثابت ، وكان بالامكان اعدام لافوازيه بسهولة ودون اثارة العالم الاوروبي بالرغم من نظرية العناصر . في القرن التاسع عشر تنظم العلم وتوسعت آفاقه مع بقائه مخلصا للقواعد النيوتونية، وللآلة المنطقية الرياضية ، ولمفاهيم القانون ، والمسافة والقوة . ودخل في مجال التطبيق ، لكن شخصية العالِم لم تستوعبهـــا شخصية المخترع ، ذلك الشخص الذي تسيطر عليه فكرة واحدة.

كانت فرضية المعرفة دليله دائما ، يشهد على ذلك العودة الى التأمل في منعطف ذلك القرن مع النظرية الكمية ، المعاصرة تقريبا

---

١٣ ــ ابو مكتاف سيف الهيثم بن عدي، كان المؤرخ في بداياته عربيا خالصا وشبه معاصر للاحداث السابقة . «كل تاريخ هو تاريخ معاصر» . كما يقول كروس. لكن كان ينبغي ان يحدد : ان كل تاريخ ملتزم بعالمه الخاص ، وهو ليس احياء تام للماضي البعيد .

للعودة لفلسفة التقليدية مع هوسرل ، مع العلم ان القرن التاسع عشر كان شغوفا بالنتائج الحسية . ومع ان الظاهرانية ـ التي تتناقض بشدة مع الموضوعية العلمية ـ هي ردة فعل ، وآخر صوت في ناقوس الفلسفة الكلاسيكية الاوروبية فان النظرية الكمية مثلت عودة للطموح العلمي الكلاسيكي العالي ، واقصى نقطة يمكن ان يصلها العلم الذي ينفي بغرابة أسسه الميكانيكية . من جهتي لا ارى في ذلك حيوية لا تنضب ، ولكن درجة قصوى من تزيين ثقافة جاهدت كثيرا لتجد نفسها اخيرا عند نقطة البداية . التفكير في الذاتية ، وفي الواقع المادي ، وفي الزمن التاريخي . امام خطوط البحث الثلاثة هذه ، يتوقف الفكر الاوروبي او يعود الى منابعه مع صدمة الارتباك .

انه يغوص لفترة وجيزة الى الاعماق لكي لا يجد سوى العدم (١٤) ، والشك في الذات ، والعالم والتاريخ .

لقد برز في الواقع تناقض اساسي بين المستوى النظري والممارسة ، بين الثقافة الغربية والحداثة . اصبحت الحداثة عالمية بينما تابعت الثقافة الغربية «في الغرب» انحدارها المميز حتى

---

١٤ ـ هانس رايشنباخ : «الاسس الفلسفية لميكانيكية الكميات» . كاليفورنيا . برس ١٩٤٦ . خلافا لنظرية النسبية فان النظرية الكمية لا تعتمد على مبدأ واحد واضح ، لكنها تذهب الى أبعد من ذلك في مراجعتها لاسس الفيزياء الكلاسيكية لانها تشك في مبدأ السببية ، ويميز تطورها ٣ مراحل :

١) ١٩٠٠ ـ ١٩٢٥ مع بلانك ، وأنشتاين وبور .

٢) ١٩٢٥ ـ ١٩٣٠ مع بروكلي وشرودينغر الذي اكتشف المعادلتين الفارقتين الاساسيتين ، وماكس بورن وهيسنبرغ ، وديراك .

٣) ١٩٣٠ ـ ١٩٤٠ مع العلماء السابقين وخاصة شرودينغر .

في مجال العلم النظري . هذا التناقض ليس وليد اليوم ؛ سنة ١٨٠٠ كان هناك حضارة لامعة وثقافة رائعة في اطار الاحداث التاريخية العادية . لم ينشر نابليون عمله في عالم يختلف جذريا عن عالم محمود غزنا : لقد أحس في بداية عمله على الاقل بقلة وزن اوروبا في التاريخ الكوني وبدا مبهورا بضخامة آسيا ، محرِّكة الشعوب والامبراطوريات . كان يفكر بالشعوب ، والمساحات في نطاق اقتصاد زراعي تسويقي ، وصناعة صغيرة. وعندما اصطحب معه العلماء الى مصر كان يعي اهمية العلم كقيمة مميزة لاوروبا ، ولكن كيميائيّيه حصروا اهتمامهم في معالجة قضايا غريبة شأنهم في ذلك شأن كبار السحرة (١٥) . بعد ستين عاما قلب حفيده خارطة الشرق التي لم تتغير منذ آلاف السنين وذلك بشقه قناة السويس . وبين نابليون وحفيده تأسس عصر الحداثة الرأسمالية والمكننة وسيطرة الانسان الاوروبي على الطبيعة (١٦) . ولأن شبنغلر كان ضد التحديث ، فقد طرح في سنة ١٨٠٠ نهاية الثقافة الاوروبية ليضع مكانها مفهوم الحضارة المرادف للانحطاط . ونحن لن نجاريه في طرحه هذا الذي ينحصر في محصلته النهائية في نقد داخلي للحداثة . وهذا ما أفرزه بكثرة القرن التاسع عشر ولكن من الضروري عزل مفهوم الحداثة كانقطاع في الاحداث التاريخية المميزة لاوروبا ، كما في المجرى العادي

---

١٥ ــ ان يكونوا قد تركوا اثرا فهذا موضوع آخر . لمعرفة تأثيرهم على الطهطاوي وأستاذه انظر أ. حوراني «الفكر العربي في عصر النهضة» .

١٦ ــ وعلى البشر أمثاله ، وبدأ ينظم عملية استغلالهم بدقة . جاءت الرأسمالية من بعيد ــ ربما من القرون الوسطى ــ ويجب ربطها بعناصر التطور التاريخي الغربي الاخرى . ولكنها نبتت في الظل ، بطريقة متفردة ظاهريا وموازية لخطوط التطور الاخرى . ان العلاقة بين العلم والديمقراطية والرأسمالية لا تطرح كضرورة الا بعد عملية اعادة بناء تجري لاحقا .

للتاريخ البشري الذي يجب اعادة التفكير في وحدته خلافا لمـــا يقوله شبنغلر . ولا يجب الادعاء بأن الحداثة ، في مصدرها ، لم تتغذى من الارضـية الفكرية الاوروبية ، بل ان هذه الحضــــــارة أحستها كقوة غريبة نابعة منها كدافع يفسّر ظهوره كاحتمـــــال وضرورة . بنية صامتة ، مستقلة ، «لم تصادف صعوبات فـــي غزوها لاوروبا الجغرافية أقل مما صادفته في باقي العالم» (١٧) . ذلك انه لزمها اكثر من مئة وخمسين عاما للتوغل في الطبقـــات الاكثر تمردا في العالم الاوروبي نفسه . ومع المتغيرات (الاشكال المختلفة من اشتراكية او رأسمالية) تفرض نفسها كنموذج للكون بأسره في نواته المركزية : الصناعة ، والتكنولوجيا ، والعمـــل الصناعي .

وهي تقيّم العلم كوسيلة وتلتمس نوعا مـــن تطور العلم ، ولكن ليس بالضرورة اعادة انتاج كل منهج العلم الاوروبي ، ولا بلوغ اعلى المراحل المعرفية ؛ ومثال اميركا خلال قرن ، يثبت هذا بشكل واسع التفوق الظاهر والدائم للتاجر على العالِم . ونعرف عنها ورطاتها العالمية : استعمار ، أمبريالية ، ثـــورات ، تطور ، وتوحيد العالم .

ان مشكلة التاريخ التي تنطرح لها عدة أوجه ، ذكرنا الانقطاع في الزمن التاريخي الذي يغطي المرحلة الحالية بامتياز كبير (١٨) .

---

١٧ ــ العروي «اوروبا ولا ــ اوروبا في ازمة المثقفين العرب» عدا ان المقصود ليس مفهوم اوروبا ولكن مفهوم الحداثة كتكوين اقتصادي ــ تقني خالص.

١٨ ــ هذه وجهة نظر ريمون آرون في مقدمة كتاب شامل يحمل عنـــوان «المؤرخ في مواجهة عالِم السلالات وعالم السياسة» في مثـــل هذه الحالة لا يستطيع الماضي ان يشرح او ان يتنبأ بالمستقبل : التاريخانية والماركسيـــة تسقطان في العدم ، في حين ان التاريخانية تلتمس ان يكون الحاضر ماضيا وان لا يخصص بأي امتياز : التوسير ، «من اجل ماركس» ، باريس، ماسبيرو، ١٩٧١ .

كما يطرح ايضا موضوع الصعوبة الفائقة في عزل الحداثة ــ كبنية موضوعية ــ من مجمل القيم الغربية الخاصة التي ارتبطت بهـا كحادث تاريخي . الموضوع الاخير : هو تحديد هيكلية الثقافـة الغربية نفسها في البنية الجديدة . هل تدّعي انها شيدت وحدها ثقافة الحداثة ، او ان الموت هو الذي ينتظرهـا ككل الثقافات ؟ لننظر من خلال هذا السياج الى كوابيسنا . فاذا قدسنا الحداثة نخفض الانسان ونبعد التاريخ وتنقسم الانسانية الى وجهيها : الحديث والتقليدي . فاذا عزلت الحداثة عن تربتها الغربية ، فانها لن تستقر خارجا الا بتوسط الايديولوجية اي بنفي الجوهر الثقافي ؛ واذا لم تعزل فهذا ايضا اغتراب ثقافي . واخيرا اذا كانت الثقافة الغربية قد تواصلت قرنا من الزمان ، فذلك لانهـا افلتت من التلوث ببنية انسابت ببطء في كل مكان . لقد طورت امكانياتها اذن الى الحد الاقصى ، ولكنها مثل الحضارة اكتملت عندما بدأت الحداثة تصنع حضارتها الخاصة وثقافتها الخاصة .

من هنا يبرز لنا تساؤل جديد ، انه الغرب بالنسبة للاسلام والاسلام بالنسبة للغرب .

بمثابة خاتمة

اسلام ، غرب ، حداثة

ان إشكالية التغريب الثقافي للعالم الاسلامي ، الاكثر اتساعا من التغريب البسيط لدى المستعمِر ، قد طرحها في بداية هذا القرن مستشرقون ورجال دولة او مفكرون «مسلمون» ؛ طرحها بيكير ، اتاتورك ، او تاكيزاده . إشكالية تتجاوزها الظروف الحالية وتنشطها في نفس الوقت . من جهة ، ان رفض الهيمنة الاستعمارية ، والتحررات الجزئية الهامة التي تبعتها كان من نتائجها ادخال الدول الاسلامية في التاريخية المعاصرة . من جهة ثانية لم تطرح سابقا محاولة التحديث التكنولوجي بمثل هذا الالحاح الذي تتقدم به اليوم ، وكأن الكرامة التاريخية المستعادة تلتمس تقليد الغالب ــ المغلوب الذي هو الغرب . ولا يطلب من المسلمين ان يصبحوا غريبي النفس حتى يجدوا مكانهم في العالم ، بل ان يتعقلنوا ويتحدثوا .

ان الاشكالية القديمة اسلام ــ غرب قد ولى عهدها لانه لم

يعد هناك اسلام موحد ، ولان الغرب اصبح مزيجا مركبا . كما ان الحداثة اليوم لا تحمل نفس معنى حداثة الامس . طالما كان الغرب يهيمن مباشرة ، فانه يطرح الاسلام كوحدة لانه كان خارج التاريخ؛ وبنفس الطريقة نجح في تركيب دينه وثقافته وحضارته وحداثته التكنولوجية ، وهذا ما لن يفعله ابدا ولا يمكنه ان يفعله . في السابق عارض نيتشه الحداثة ، وفصل شبنغلر مفهوم الثقافة الشرقية عن مفهوم الحضارة (امبريالية ، صناعة ، باختصار حداثة) .

نكتشف الان ان الثقافة الغربية بمختلف وجوهها في حالة تفتت ، وان الحضارة او الحضارات الغربية الصادقة هي في طريق التجزؤ ، وان الوحش الذي التهمها لا ينتج الا ثقافة دنيا وحضارة دنيا .

كانت «الثقافة» الغربية مرتبطة بقيم بمقدار ارتباطها بتطلعات اساسية استطاعت تغيير المضمون مع الاحتفاظ بالهدف . ان حضارة الغرب كانت في طريقته في تصور الحياة ككل ، في فتح الطبيعة ، في بناء وجود انساني خاص ، في قراه كما في مدنه ، مع توجيه لنشاط الانسان . حتى الثورة الصناعية لم يكن هناك سوى ثقافة وحضارة ، ولا شيء آخر . فيما بعد ، وحتى عصر متقدم ، نجحت البنيتين في السيطرة على القوة النامية للتكنولوجيا : الحضارة تضعها في خدمتها ، والثقافة تجهلها بكل بساطة. لكنغزو الحداثةالتكنولوجية كسر تواتر الاولىوفرغ الثانية من مادتها . ان قلق الغرب ناجم من عدم قدرته على انقاذ ثقافته وحضارته ، لان الحداثة قد فرضت تصوراتها التي لا تستند الا الى منطقها . وليس لديه الجرأة للقيام بعملية فصل كهذه ، لا يستطيعها ، كون الحضارة قد تشبعت طويلا بحركة التصنيع ، ولأن المنطق التقني ذاته يقوم ولو بطريقة عارضة ، باختيار ثقافي اساسي لصالح العقلانية .

ان العودة الى الحضارات الاقليمية ، والتساؤل الشغوف عن

قلق الازمنة الحديثة ، وتكاثر الطوائف ، والثقافة الهامشية ، واعادة اكتشاف القيم الجماعية : كل ردود الفعل هذه ، تشهد على نفس القلق امام صعود اللاانساني . وذلك في نفس اللحظة حيث تظهر في نفس الوقت وفي كل الاماكن ، الرغبة في هذه الحداثة، والصعوبة البالغة في تحقيقها .

ان الاصوات الجديدة ، مع أقليتها ، التي ترتفع في الغرب لتناشد المسلمين بالبقاء هم ذاتهم ، تمثل في البدء وعي الغرب الساذج والتعس ، الذي امام الاغتراب الذي يعاني منه يرى في الاسلام الخرافي او الواقعي عكس الامة : معنى للسعادة وللروحانية ، وللقيم الجماعية . ولكن وعيا اكثر عقلانية يحذر من التطور او من الغربنة الثقافية . هذا الوعي يرى ان العالم الاسلامي يعيش تحولا كاذبا شبيها بما حدث في الشرق الهلّيني . نابليون رجل الغرب ، هو الرد الحديث على الاسكندر رجل الهلينية . اذا ساهم المفكرون الحديثون باغراق الاسلام في اغترابه ، فاننا سنشهد دون شك في غضون جيلين او ثلاثة اعادة لتمسك الاسلام بقواه الاكثر عمقا (١) . لكننا نلتمس حينئذ في الاسلام طاقة تجدد ووحدة في المصير تحتاجان كلتاهما الى الاثبات . «والتحول الكاذب» يتطلب «ثورة في الشرق» ، لا بالاسلام ، بل واقعا ، بماركسية تلعب دور الاسلام البدائي .

ان هذا القسم من الوعي الغربي اكثر تماسكا ، فهو لمحاربة الحداثة ، يدعو الى «التقليد» الغربي والى كل فهم روحاني غير عقلاني وضد التاريخ (٢) . ولا يعود المقصود فقط الشك في

---

١ ـ هذا رأي ريتشارد بوليبه من جامعة كولومبيا ، عبّر عنه في نقاش نشر في Diogène عدد ٩٥ ، سنة ١٩٧٦ .

٢ ـ هذه وجهة نظر Corbin في كتابه «الاسلام الايراني» ، ج. ديران في كتاب «علوم الانسان والتقليد» . باريس ١٩٧٥ .

الحداثة التكنولوجية ، بل في التتاليات الفكرية التي أوجدتها في الغرب وخارج الغرب ، وقبل الغرب : ارسطو ، ابن رشد ، السكولاستيك ، عصر النهضة ، ابن سينا ، وكل التيار العقلاني في العلم والتاريخ . ضد ارسطو نذكر افلاطون ، وضد ابن رشد، ابن سينا . وضد ديكارت ، باراسيلز ، وضد هيغل ، نيتشه او شبنغلر ؛ ونستدعي الخرافة والرمز ، وتقليد الروحانيين المسلمين لادانة بتر العلوم بالعلمية وبالعقلانية والتاريخانية . هذه البحوث الثلاثة : الاخلاقي ، التاريخي ، الانتروبولوجي ، بمعناها الواسع تستحق الاهتمام الكبير . انها تقرع جرسا جديدا في الغرب نفسه حيث تيار النقد الاساسي ل «الحضارة التكنولوجية» لا يتجاوز الافق الغربي اطلاقا ، متجاهلا الثقافات الاخرى، ومبديا قليل الاهتمام بعمق الحقل التاريخي ، وبالنقد الاجتماعي ، وبنقد الحضارة وبالبحث الفكري الصافي . تدفع هذه البحوث في البلاد الاسلامية او بشكل أعم في البلاد غير الصناعية الى التأمل ، كل اولئك الذين تبهرهم عقلانية ضيقة . لكن رغم ارادة هذه البحوث في دمج المساحات الثقافية الكبرى في الحقل الانساني ، ولكونها تأتي من الغرب فهل تعبّر حقا عن شيء آخر غير وجه من وجوه ازمة الوعي الغربي ؟ انها لن تصبح عالمية وقيّمة الا بمقدار قيام توازن تاريخي جديد يوضع فيه الغرب على قدم المساواة مع باقي العالم . في الحقيقة ، يبدو انها تجهل التاريخ الفعلي ، وصراعاته، وعنفه ومتطلباته .

لقد سيطر الغرب وما زال بسبب قوته وتكنولوجيته . انه يفرض وتيرته وخياره . ان الغرب لم يرغم العالم على محاربته بأسلحته ذاتها فقط ، انه يقترح ويفرض جنونه التطوري الذي يختنق منه اليوم .

المقصود طبعا شيء من الاعتباطي ، والمحتمل ، والحادث التاريخي الذي لا يمكننا التفلت منه . يجب ان نثبت اذن ، مهما كلف الثمن الحس العقلاني بمقدار الحس التاريخي . حول هذه

النقطة رأى المروي بشكل صحيح : ان مفهوم «التأخر» الخاطىء بالمطلق ليس اكثر واقعية في تطبيقه على العالم الاسلامي . لكن ما الذي يعنيه بالتحديد ؟ ذات صباح ، غش الغرب زملاءه المتبارين وبدأ بالركض منهكا نفسه والآخرين . ولكن في هذا السباق الرياضي نوعا ما ، شاعت قاعدة اللعب الشاذة ، ان الذي ينفصل يخنق منافسه ، ويسحق المتأخرين . ان تأخر الآخرين ليس سوى الوجه الآخر للسباق المضطرب لغرب اختار الوتيرة والارض والهدف .

لان «التأخر» موجود ، ولان الحداثة تحوي الى جانب الاغتراب ، حسنات كثيرة ، فان من الضروري المتابعة حتى الوصول . ولأن هذا التأخر لا يمكن تجاوزه ، فمن المهم الاحتفاظ بخطوط اخرى للقيم : هوية وثقافة وحضارة . ان الاسلام لا يمكنه مساواة الغرب في قدرته التكنولوجية ، وفي علمه وقوته . ولن نقول حينئذ : ليتخلّ الاسلام عن السباق ، بل نقول لا يضيعن نفسه فيه . ليحفظ ، ويحرث ويختار حصته الكبيرة مما هو انساني. ان التألم الداخلي للغرب يتأثر من كون حداثته قد التهمت ثقافته . لكن الصحيح ايضا ان الهند تعاني من الجوع ، لا من نقص في الروحانية ولا من زيادة فيها . لاول مرة في التاريخ ، تنمو حداثة في مساحة معطاة ، وتصبح عالمية وتضاف الى قوس قزح من الثقافات . ولأن هذه الثقافات تلقتها من الخارج كهبة مفيدة وضارة في نفس الوقت ، وعلى كل حال كحتمية ، فانها تبقى أقل تلوثا من الغرب . لكنها في نفس الوقت ولاسباب مختلفة مهددة هي ايضا بذلك . ان الصراع بين الثقافة والحداثة في الغرب حيث طرد الله ، قد غرّب الانسان . اليابان التي حاولت طويلا الاحتفاظ بحصتها الخصوصية تشهد اليوم ثقافتها التي تضطرب . واكثر من اي وقت مضى ، تتحدث عن المواجهة بين الحضارات : في الواقع ان الحضارات لا تتواجه الا عندما تتعايش في مجتمع ما ، وفي جماعات عرقية مختلفة . على مستوى العنف

التاريخي لا تتصادم الا القوى ومن اجل القوة : التاريخ الدامي لاوروبا موحدة بالحضارة يشهد على ذلك . ويستمر اذن ديالكتيك القوة في اماكن اخرى متنكرا او سافر الوجه . في الدائرة التي نضع انفسنا فيها ، ما ينفصل ليس المواجهة بين الحضارات ، بل بين كل حضارة على حدة مع الحداثة . واذا كان هناك تضامن ما، ممكن ان يشكل توجها عالميا حقا ، فهو تضامن الثقافات ، ومن ضمنها ثقافة الغرب ، ضد كل الذي ينفيهم : حداثة غير خاضعة. ضمن هذا الاطار يستطيع الاسلام مواصلة رسالته السامية .

أوروبــا والاســلام

ان ادعاء أوروبا تحديد الأطر الأساسية للمستقبل الانساني ادعاء مبالغ فيه . كذلك ارادتها في وضع العالم بأكمله تحت نظرها .
من هنا محاولة المؤلف تناول أوروبا والاسلام في نفس الوقت كمصيرين متوازيين وايضا كثقافتين كبيرتين خصوصيتين .لذلك وجب منذ البداية كشف النظرة الأوروبية للاســلام ، نظرة الغريب المعادي والمندهش في وقت واحد .
النظرة التي تنتهي بالتعبير عن الجشع للهيمنة تظهر فيها أوروبا نفسها التي تبحث عن ذاتهـا وتتأكد من خلالها ـ من الحروب الصليبية الى اتنولوجي الاستعمار .. مروراً بألمانيا التي كانت مهووسة بالشرق.يعيد الكاتب الصور الأساسية التي كونتها أوروبا عن نفسها وعن الاسلام ،لتنفيه وتشوهه ، ولتمجده أحياناً.
ثقافتان ، عرفتا ، ولم تعرفا ، وأحتقرتا. تاريخان تواجها وتحاربا في مغامرة تبدو الآن متضامنة . بعودة عادلة للأشياء تتحول الثقافة الغربية من ناظرة الى منظورة ويمكن لمسلم مغربي ان يحدثنا عنها ويوضح لنا ذات أوروبا في حديثه عن ذات الاسلام .
وحينذاك تبرز اسئلة مشتركة : ما هي الحداثة ؟ ما هو الاغتراب؟ وما هو المهم ؟ المواجهة بين حضـــارتين ، أم التحدي الوحيد الذي تواجهانه معاً ؟ .

هشام جعيط :

محاضر وباحث واستاذ . كان محاضراً زائراً عدة مرات في rkely وكاليفورنيا ومـاك جيل ، وفي U. R. A. M. في مونتريال أمضى فترة اقـامة طويلة في فرنســا حيث كتب ونشر « الشخصية والمستقبل العربي ـ الاسلامي .» منشورات لوسا ١٩٧٤ يدرس حالياً في جامعة تونس .

الثمن : ١٠ ل. ل.
أو ما يعادلها